BOOKSELLER
EDITORA E DISTRIBUIDORA
Rua Maria Umbelina Couto, 315 - Taquaral
CEP 13090-110 - Fone/Fax: (19) 255 2644
Caixa Postal 5509 - CEP 13094-970 - Campinas-SP
Internet: www.bookseller.com.br
E-mail: editora@bookseller.com.br

Experiência e cultura
00000046340

ISBN 85-7468-026-5
9 788574 680262

EXPERIÊNCIA e CULTURA
Miguel Reale

340.12
R288e
Ex: 01

EXPERIÊNCIA e CULTURA

Miguel Reale

BOOKSELLER
EDITORA E DISTRIBUIDORA

EXPERIÊNCIA
E
CULTURA

Para a Fundação de uma
Teoria Geral da Experiência

Miguel Reale

EXPERIÊNCIA E CULTURA

Para a Fundação de uma Teoria Geral da Experiência

2ª edição revista

2000

BOOKSELLER
EDITORA E DISTRIBUIDORA
CAMPINAS – SP

Ficha Catalográfica Elaborada pela
Faculdade de Biblioteconomia
PUC – Campinas

340.12 Reale, Miguel
R223e Experiência e Cultura / Miguel Reale, 2ª ed. revista. – Campinas: Bookseller, 2000.
340 p.

ISBN 85-7468-026-5

1. Experiência – Direito 2. Cultura – Ética 1. Título

CDD 340.12
CDU 340.12

Índice para Catálogo Sistemático

Teoria do Conhecimento	340.12
História das Idéias	340.12
Experiência e Cultura – Ética	340.12

Experiência e Cultura – 2000

Capa:
Mari C. Neiva

Coordenação editorial:
Márcia C.N. Ormachea

Revisão:
Beatriz Marchesini

Copyright © by Miguel Reale

Copyright © by
BOOKSELLER Editora Ltda.
Rua Maria Umbelina Couto, 315 – Taquaral
Fone/Fax: (019) 255-2644
CEP 13090-110 – Campinas – SP
E-mail: editora@bookseller.com.br

Tradução e reprodução proibidas, total ou parcialmente.
Impresso no Brasil / Printed in Brazil.

À memória de Lívia Maria
e Antônio Carlos

ÍNDICE GERAL

Prefácio à 2ª edição 11
Introdução 13

Capítulo I
PRELIMINARES AO CRITICISMO ONTOGNOSEOLÓGICO

Condições transcendentais do conhecimento segundo Kant 25
Crítica do transcendentalismo kantiano 31
Condicionalidade histórico-social do conhecimento .. 39

Capítulo II
SENTIDO DO PENSAR DE NOSSO TEMPO

Natureza do ato cognoscitivo 45
Idealismo e realismo revistos – Compreensão da consciência transcendental 55
Conhecimento e concreção 62
Estruturalismo e marxismo sob o prisma da Teoria do Conhecimento 66

Capítulo III
LÓGICA E ONTOGNOSEOLOGIA

Âmbito da Teoria do Conhecimento 73
Lógica e Ontognoseologia no pensamento de Dewey 75
Hegel e a Ontognoseologia como Dialética na identidade de opostos 78

A Ontognoseologia como Lógica Transcendental 81
Ontognoseologia e Dialética 89

Capítulo IV
DA CULTURA COMO OBJETIVAÇÃO E POSITIVIDADE

Objetivações das estruturas lógicas 93
Historicidade do processo ontognoseológico 100
Do ato de pensar como objetivação necessária 106

Capítulo V
DA FENOMENOLOGIA À ONTOGNOSEOLOGIA

Exigência de concreção e dialeticidade 117
Polaridade da experiência cognoscitiva na obra de Husserl 121
Polaridade do eu com a *Lebenswelt* 126
A reflexão subjetiva e o método histórico-teleológico na doutrina de Husserl 131
Da reflexão subjetiva à reflexão crítico-histórica: sua implicação dialética 140

Capítulo VI
DIALÉTICA E CULTURA

Situação atual do problema dialético 153
O princípio de complementaridade nas ciências positivas 160
Sobre a dialeticidade da natureza 167
Contradição e contrariedade 169
Contradição lógica e contradição real 173
Contrários e contraditórios em Aristóteles 178
Âmbito da dialética de complementaridade 183
Dialeticidade do mundo cultural 187

Capítulo VII
VALOR E EXPERIÊNCIA

O valor e a experiência em geral 195
Condicionalidade axiológica do saber positivo 202
Explicação e compreensão 207
Valor e experiência ética 216
Pessoa e intersubjetividade 223
A experiência da vida comum 229
A experiência da linguagem 238

Capítulo VIII
NATUREZA, HISTÓRIA E CULTURA

Temporalidade e historicidade 247
Tempo cultural e tempo histórico 254
Historicismo absoluto e historicismo axiológico 260
Estruturas da realidade 266
Sentidos da experiência cultural 278
Liberdade e cultura 287
Natureza e cultura 293

Capítulo IX
NA FRONTEIRA DA METAFÍSICA

Da experiência artística 303
Da experiência religiosa 319

Índice Onomástico 329
Principais Obras do Autor 337

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

Esgotada há muito tempo, *Experiência e Cultura*[1], embora vertida para o francês em 1990[2], constitui uma de minhas obras filosóficas fundamentais, representando, conjuntamente com *Verdade e Conjetura*[3], o cerne de meu pensamento.

Trata-se, a um só tempo, de uma obra de *Gnoseologia* e de *Ontologia*, em sentido estrito, a partir da idéia básica de que o conhecimento é, concomitante e inseparavelmente, subjetivo e objetivo, ou, consoante minha terminologia, *ontognoseológico*.

À luz desse pressuposto, procuro elaborar uma "teoria geral da experiência", isto após ter firmado algumas diretrizes essenciais no que se refere à experiência jurídica, em meu livro *O Direito como Experiência*, cuja primeira edição é de 1968, ano em que, não por mera coincidência, publiquei também *Teoria Tridimensional do Direito*.

O conceito de experiência, a bem ver, está no centro tanto de minha concepção filosófica como da filosófico-jurídica, não se podendo esquecer que foram as pesquisas sobre a realidade do Direito que me levaram a desenvolver estudos sobre a complementaridade essencial existente entre sujeito e objeto, natureza e espírito, o que tudo iria redundar em duas teorias naturalmente complementares: o historicismo axiológico e o personalismo axiológico,

---

1. Grijalbo/Edusp, São Paulo, 1977.

2. *Expérience et Culture*. Bordeuax: Editions Biere, 1990, com prefácios de Jean-Marc Trigeaud e Cândido Mendes.

3. *Cf.* a edição brasileira desse livro (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983) e a edição portuguesa (Lisboa: Fundação Lusíada, 1996).

este tendo como referencial a *pessoa humana*, considerada valor-fonte de todos os valores.

Esse programa de investigação nasceu de minha convicção – amplamente desenvolvida na presente obra – de que o nosso tempo, de pluralismo e de concreção, exige uma *teoria da consciência* que seja, concomitantemente, *teoria da experiência*.

Informo aos leitores que o texto da presente edição corresponde ao da primeira, mas cuidadosamente revisto e corrigido, tendo sido atualizadas as referências a outras obras de minha autoria. Tratando-se de livro-chave, continuado e completado por outros, notadamente por *Paradigmas da Cultura Contemporânea*[4], não me era possível refundi-lo, mesmo porque ele ainda reflete plenamente minha atual posição filosófica, completada, como já disse, por *Verdade e Conjetura*, exatamente por entender que a Metafísica é uma forma de conhecimento conjetural, insuscetível de ser focalizada como forma de experiência.

Não advém dessa constatação nenhum desdouro para a Metafísica, pois a ciência contemporânea cada vez mais reconhece a importância do conjetural ou do plausível, do metafórico e do vago no plano do conhecimento positivo.

Ademais, como já advertia Kant, o pensamento problemático ou conjetural desenvolve-se "com as asas da fantasia, embora não sem um fio condutor ligado mediante a razão à experiência"[5].

É que tudo se põe no campo da cultura, entendida esta como o acervo das experiências históricas da espécie humana em todos os quadrantes do pensamento e da ação, o que demonstra ser a experiência o fator instaurador do universo da cultura.

São Paulo, Natal de 1998.

Miguel Reale

4. Editora Saraiva, 1996, com 2ª edição no prelo.

5. Kant, *Saggi sulla Storia*, coletânea organizada e traduzida por Dino Pasini, com magnífica Introdução. Milão, 1955, p. 222.

INTRODUÇÃO

Talvez não haja exagero na afirmação de que um dos problemas fundamentais de nosso tempo consiste em elaborar uma *teoria da consciência* que possa ser, concomitantemente, *teoria da experiência*, numa tentativa de conquistar ou reconquistar mais viva correlação entre natureza e cultura e, de maneira particular, entre ciências da natureza e ciências do homem.

Num mundo tão ameaçado como o nosso pelos riscos desencadeados pelo progresso científico e tecnológico, quando as orgulhosas conquistas do saber positivo contrastam violentamente com inesperados retornos a formas de barbárie, compreende-se que se tenha tornado angustiante a busca de relações mais concretas entre *ciência e consciência, objetividade e experiência* num contexto global, ainda que se deva considerar superado qualquer propósito de descobrir o mistério da vida e do cosmos.

Essa questão prende-se, como é intuitivo, a tormentosas perguntas sobre o significado da *cultura* no processo geral da *experiência* humana, o que desde logo demonstra a inviabilidade de uma Teoria do Conhecimento que se pretenda constituir unilateralmente, a partir de qualquer modelo particular de ciência, por mais comprovados que sejam os seus êxitos na explicação dos fatos que enuncia.

É compreensível a tendência natural que impele cada investigador a subordinar o conceito de experiência ao ângulo de suas preferências e estimativas, em função do campo do saber que ele cultiva, mas, estamos todos sentindo, cada vez mais, a essencial correlação que existe entre formas de pesquisa aparentemente díspares e longínquas, já se apresentando a *interdisciplinaridade* como uma das características, ou, por melhor dizer, um dos motivos mais estimulantes da cultura contemporânea.

Ora, esse sentido de *interdisciplinaridade*, tão fortemente ligado à idéia de uma *comunhão de pesquisadores*, segundo uma versão modesta e mais prudente da comunhão dos sábios ou dos santos, parece-me fundar-se na natureza mesma da experiência, que, por mais que assuma formas diversas, é inseparável da exigência nuclear de atenção à ordem dos fatos, a fim de ver-se confirmado, com relativa margem de segurança e objetividade, isto é, com validade intersubjetiva, o que enunciamos sobre eles, ou com base neles elaboramos, inovando na natureza. Essa exigência de confirmação apresenta vários graus de *positividade*, conforme a natureza da matéria tratada, indo desde a certeza que resulta de rigorosos processos de *verificação*, ainda que sempre provisória e sujeita a novos testes de controle, até a convicção que se apóia apenas na *convergência crítica dos resultados* obtidos graças a uma livre comunhão transpessoal de pesquisas ou mesmo de vivência. A essa luz, a experiência desempenha duas funções concomitantes: é fonte de conhecimento e campo de manifestação dos entes.

De qualquer modo, sem anteciparmos as conclusões do presente livro, quando nos referimos à experiência, pensamos, direta ou indiretamente, em um complexo de formas e processos mediante os quais procuramos nos certificar da validade e intercomunicabilidade de nossas interpretações da *realidade*, bem como dos símbolos que em função dela constituímos, tomada a palavra realidade em toda a riqueza de seu significado, sem incidirmos, em suma, nos *reducionismos* antigos e recentes altamente deturpadores da compreensão integral da cultura. Não foi, aliás, por mera coincidência que Dilthey, ao tentar desenvolver uma teoria que levasse em conta todas as formas de experiência, foi levado a pôr no plano gnoseológico e não no da Metafísica o problema de uma "Filosofia da realidade".

Toda compreensão parcial da experiência determina uma compreensão parcial do real. Dou, desde logo, dois exemplos dessa colocação setorizada do conhecimento. Um

se prende à conhecida posição dos seguidores do *fisicalismo*, nos moldes propostos por Neurath e que logrou tanta voga, há alguns anos, graças ao Círculo de Viena e, sobretudo, à atuação de Rudolf Carnap. Após afirmar que a Filosofia de uma ciência não é mais do que "a análise sintática da linguagem dessa ciência", sustentava Carnap, segundo ponto de vista que ele mesmo iria depois superar, que "a linguagem física é linguagem básica de toda ciência, isto é, uma linguagem universal que inclui os conteúdos e todas as outras linguagens"[6].

Outro exemplo de visão unilateral da realidade da ciência é-nos dado por B.F. Skinner, que praticamente reduz todas as ciências humanas à Teoria do Comportamento, chegando ao extremo de dizer que os empiristas ingleses, de Bacon a Stuart Mill, estiveram perdendo tempo com "especulações puramente psicológicas", sendo notáveis apenas pelas observações cuidadosas que, por sabedoria intuitiva, nos deixaram sobre o comportamento humano...[7]. É claro que, para repelir tão pretensiosa redução da Psicologia à Fisiologia, não é necessário, todavia, recusar a fundamental importância do *behaviorismo* para a compreensão do homem e da cultura, ou o alcance dos estudos de

---

6. Cf. Rudolf Carnap, *Filosofía y Sintaxis Lógica*, trad. de N. Molina, México, 1963, p. 54. Desde *The Logical Sintax of Language*, 1937, Carnap veio a reconhecer a possibilidade de múltiplas linguagens para expressar a experiência, superando, também, o acanhado ponto de vista de tudo subordinar ao "princípio de verificação". Vide, especialmente, sua obra *Meaning and Necessity*, 4ª ed., 1964, Chicago e Londres, p. 43. Como observa Quine, os "dogmas" do empirismo foram criticados no interior mesmo do neopositivismo. (Cf. Willard van Orman Quine, "Two dogmas of Empirism", em *From a Logic Point of View*, Cambridge, Mass., 1953.) Deve-se, aliás, a Ludwig Wittgenstein a compreensão da multiplicidade de linguagens eqüipolentes, num "jogo" ligado a usos e formas de vida (Cf. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, edição bilíngüe com tradução de G.E.M. Anscombe, Oxford, 1953, p. 5 e segs. sobre "language-game").

7. B.F. Skinner, "O difícil e tortuoso caminho que conduz à Ciência do Comportamento", em *O Homem e a Ciência – Problemas da Revolução Científica*, coletânea organizada por R. Harre, trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Mota, p. 83.

Skinner sobre os comportamentos voluntários ou espontâneos, indo além da teoria dos reflexos condicionados de Pavlov.

O mais grave é que a exaltação da Teoria do Comportamento induz Skinner a sugerir medidas políticas de dirigismo biológico para controle do comportamento humano, com esta preocupante proclamação: "A longo alcance, o enaltecimento do indivíduo prejudica o futuro da espécie e da cultura. Com efeito, infringe os chamados direitos de bilhões de pessoas ainda por nascer, em cujo interesse só se mantêm, agora, as sanções mais fracas. Estamos começando a dar-nos conta da magnitude do problema de colocar o comportamento humano sob o controle de um projetado futuro..."[8].

Faremos referência, ao longo deste livro, a outras formas de "reducionismo gnoseológico" que constituem, no fundo, curiosa projeção da mentalidade oitocentista, mas os dois exemplos invocados são bastantes para justificar a preocupação atual pela *interdisciplinaridade* das pesquisas, à cuja luz será possível fixar melhor as bases de uma Teoria Integral da Experiência.

Nesse sentido, merece destaque a ação da Unesco, que, entre outras iniciativas, tem promovido, em Paris, encontros sobre a diversidade das culturas e a universalidade das ciências e da tecnologia, convocando especialistas dos mais diversos campos de investigação, oriundos de países de todas as latitudes, visando melhor esclarecer o valor do mundo perante o homem e do homem perante o mundo[9].

Da consciência da interdisciplinaridade das pesquisas resulta uma atitude mais comedida perante a problemática científica, firmando-se, cada vez mais, uma exigência de *positividade sem positivismo, de historicidade sem absolutização da história, de logicidade sem logicismo* etc.

8. *Loc. cit.*, p. 86.

9. Cf. *La Science et la Diversité des Cultures*, Paris, 1974. Especial menção merece, outrossim, o trabalho desenvolvido por Richard Schwarz, da Universidade de Munique, o qual, além de coletâneas de natureza interdisciplinar, publica o *Internationales Jahrbuch für Interdisziplinäre Forschung*, cuja Comissão Editorial tenho a honra de integrar.

Em última análise, o problema importa em mais rigorosa e plena determinação do que se deve entender por *experiência*, conceito que positivistas e neopositivistas empobrecem, reduzindo-o a um modelo qualquer de sua eleição, com o empobrecimento do conceito correlato de *ciência*. Nada me parece mais comprometedor ao desenvolvimento da *cultura* do que, repito, conferir à Matemática, à Física, à Biologia ou à Cibernética, em mal disfarçado apriorismo, as virtudes modelares do rigoroso e do exato, ou da *objetividade isenta*, convertendo-as em novos arquétipos platônicos, dos quais as demais formas de saber seriam pálidos reflexos.

Infelizmente, certos pensadores que se opõem a tais desequilíbrios gnoseológicos não me parece tenham optado pela via certa. Impressionados – com o fato de serem consideradas "carecedoras de sentido" as asserções elaboradas nos domínios da Ética, da Estética, da Política ou do Direito, consideradas pelos neo-empiristas apenas *expressivas*, mas não *representativas* na realidade – filósofos há, com efeito, que pensam poder fugir àquela condenação, estendendo as deficiências da irracionalidade tanto às matrizes do conhecimento como às da práxis.

A bem ver, uns e outros coincidem, paradoxalmente, na mesma visão monocórdia ou unilinear da experiência: os primeiros, por ascético amor ao rigoroso e ao exato, desvenciliam-se de perguntas que constituem componente essencial da experiência humana; os segundos, cuidando salvar a integridade do ser do homem e suas estruturas culturais, abrem sumariamente mão dos imperativos não menos imprescindíveis das categorias racionais.

É diante dessa fratura do pensamento contemporâneo que procuro situar-me, cooperando com aqueles que, em diversos campos do saber, objetivam elaborar uma *Teoria do Conhecimento* que abranja todos os aspectos da

realidade, e, ao mesmo tempo, lhes assegure relativa unidade. Tal objetivo me parece viável se levarmos em conta tanto a contribuição do *sujeito* como a do *objeto* no processo cognoscitivo, no âmbito do que denomino *Ontognoseologia*. Não penso, por conseguinte, seja válida a alternativa posta por Karl Popper entre uma Teoria *subjetiva* e outra *objetiva* do Conhecimento, optando ele por esta, ou seja, por uma "Epistemologia sem um sujeito cognoscente"[10]. De conformidade com o exposto na presente obra, essa não é senão uma parte da Teoria do Conhecimento, focalizada, por abstração, "do ponto de vista" do objeto (*a parte objecti*) e que, mais propriamente, se denomina *Ontologia,* no sentido estrito deste termo, mas é questão a ser tratada a seu tempo.

O certo é que, mais do que nunca, se impõe uma revisão do conceito de experiência, palavra inegavelmente ambígua e multívoca, empregada a todo instante, sem clara noção de seu conteúdo, ou melhor, de suas possíveis acepções. Para tanto, torna-se necessário pôr o problema em termos radicais de *fundação originária*, no sentido transcendental que dou a esta expressão, e não em seu significado empírico-genético. Ao indagar de *fundação da experiência*, não me iludo, porém, com a possibilidade de encontrar um conceito abrangente de todas as facetas do real: é bem possível que o sentido global e unitário de experiência só possa resultar de uma multiplicidade de perspectivas, sob pena de lhe empobrecermos o conteúdo, por excessivo amor à precisão e à clareza[11].

10. Cf. Karl R. Popper, *Conhecimento Objetivo*, trad. de Milton Amado, Belo Horizonte, 1972, p. 108 e segs. Aliás, parece-me que Popper desconhece todos os estudos *ônticos* que, sob a influência da Fenomenologia, há muito tempo têm revelado aspectos fundamentais do conhecimento em seu *conteúdo objetivo*. Sobre essas questões, v. *infra*, Capítulo IV.

11. É o que acontece, por exemplo, com Alquié que, exagerando o característico de *passividade* do sujeito cognoscente perante a realidade, nos dá uma noção de experiência que não encontra mais guarida nem mesmo entre os empiristas contemporâneos: "Pode-se, pois, atribuir à palavra experiência um sentido exato (*sic*) e declarar que um fato, uma sensação, uma idéia, uma verdade são dados pela experiência quando eles são objetos de uma constatação pura, excluída qualquer forma de fabricação, operação ou construção do espírito" (*L'Expérience,* Paris, 1970, p. 12).
Em contraste com essa acepção estrita, note-se a amplitude dada por Leo Lugarini ao conceito de experiência: "É experiência cada forma consciente (*consapevole*) de todo viver cotidiano" (*Experienza e Verità,* Urbino, 1964, p. 17), o que me parece pecar por excesso.

Se com a experiência, como já disse, sempre se procura confirmar uma asserção relacionando-a a algo por si evidente ou já objeto de anterior confirmação, torna-se patente a sua correlação com o problema da verdade. Não vacilaria, a esse respeito, em aceitar o critério de Tarski de que "uma asserção é verdadeira se, e apenas se, corresponder aos fatos"[12], desde que, porém, não se estabeleça, de antemão, inadmissível sinonímia entre *fato* e *fato físico*, o que nos faria volver ao mais rude dos fisicalismos, e seja tomado aquele enunciado em sentido não estático, mas dinâmico, de verdade *in fieri*.

Wolfgang Köhler, após afirmar que "fato" é um termo ambíguo, esclarece que "nem todos os fatos são 'fatos indiferentes', e que, em certos contextos fatuais, a exigibilidade (*requiredness*) ou inadequação ou erronia (*wrongness*) de alguns fatos não é menos real que a existência desses mesmos fatos. Nós temos, pois, de atribuir aos valores um lugar lógico entre os fatos"[13].

Não se trata, a meu ver, de assegurar aos valores um lugar no mundo dos fatos, pois, ao contrário do que pensa Köhler, os valores, como expressão objetiva de um

12. Alfred Tarski, *Semantics, Metamathematics,* Oxford, 1956, p. 152 e segs. Com mais amplitude poder-se-ia dizer que um enunciado é verdadeiro quando corresponde com rigor a uma classe de objetos.

13. Wolfgang Köhler, *The Place of Value in a World of Facts*. Nova Iorque, 1938, p. 102. A palavra *"requiredness"* tem acepção especial na obra de Köhler, constituindo um critério para caracterização dos *fatos axiológicos,* ou seja, dos fatos "não indiferentes" que apontam *vetorialmente* para algo ou para alguém, implicando adesão ou repulsa, em virtude dos *interesses* que eles envolvem. Sobre esses pontos, v., na citada obra, o Capítulo III, intitulado *"An Analysis of Requiredness".*

dever ser, não são jamais redutíveis a fatos, nem neles se exaurem. É mister, pois, distinguir entre "valores" e "fatos valiosos", correspondendo estes a momentos da experiência que possuem um *sentido*, em virtude de sua referência a valores: como tais, eles não são fatos "indiferentes". Uma *sentença justa*, por exemplo, é um fato valioso, mas, por mais que ela seja do mais alto significado, não se confunde com a *justiça*, que é um valor que transcende o ato justo.

Devemos, pois, retificar a afirmação de Köhler, resultante de sua compreensão dos valores no âmbito da Psicologia, para dizer que, não os valores, mas os "fatos valiosos ou valorados" devem ter um lugar no mundo dos fatos, sem o que não há possibilidade de uma *teoria da cultura*. Esta, em última análise, é o resultado de indetermináveis linhas históricas de adesão e repulsa da espécie humana perante "fatos não indiferentes", em cuja natureza, conforme assinala Köhler, "há, como traço constitutivo, a qualidade da aceitação ou da rejeição de algo". Donde a impossibilidade de ver-se, em toda forma de experiência, uma "sujeição ao fato", mesmo porque a Filosofia da Ciência tem demonstrado, ultimamente, que os fatos desempenham papel bem diverso do que lhe era conferido pelos epistemólogos de orientação empiricista.

Seria absurdo procurar determinar como e quando emergiu a cultura assim como a *linguagem*, assinalando a posição singular do homem no seio da natureza. Por mais que se oculte na noite dos tempos a origem da cultura, envolta nos véus sugestivos dos mitos, não creio desarrazoado supor-se ser ela coeva do aparecimento do ser humano sobre a face da Terra. No instante em que, no mundo da natureza, surgiu um ente capaz de ter liminar consciência das mudanças que em torno dele ou nele ocorriam, ele recebeu e *experimentou* o sal do "acontecido"; começou a *provar*, para jamais poder deixar de fazê-lo, o gosto de descobrir um *sentido de ordem* que, até hoje, não sabemos, com segurança, se está no homem ou nas coisas, ou, consoante me parece mais plausível, é inerente

a ambos, constituindo tal correlação a *fundação* radical da experiência. O certo é que *cultura* e *experiência* surgiram, desde os mais remotos tempos, em íntima, embora obscura, correlação.

A questão da anterioridade originária da natureza em relação ao sujeito cognoscente, como pretendem os adeptos do *naturalismo*, ou do sujeito em relação à natureza – a qual, segundo os *idealistas*, somente é real enquanto objeto de percepção ou pensamento – equivale, como veremos, a um pseudoproblema, pelo menos sob o prisma da Teoria do Conhecimento que só leva em conta o aspecto genético enquanto ele se insere como momento na *atualidade da experiência*, que é necessariamente polivalente e dinâmica. Daí a atenção que devemos dar às correlações de opostos, segundo uma nova compreensão *dialética*, a de *complementaridade*, superando-se o grave equívoco hegeliano-marxista de uma Dialética de termos contraditórios, quer seja tomada a palavra "contradição" em sentido lógico ou real.

Tão essencial é, aliás, a dinamicidade ou dialeticidade ao conceito de experiência, tão fortemente se liga ela à nota de *ação*, de *atividade* e de *processo*, que a compreendemos melhor através da forma do verbo do que mediante o substantivo que a expressa. Quem não intui o sentido profundo da experiência ao pensar ou falar que algo se *experimentou* ou se *provou* na dupla e inseparável acepção da palavra *prova*? O que há de essencial na experiência mal se ajusta à estática estrutura do substantivo, por maiores que sejam suas variações semânticas. É através do sentido do *experimentar* e do *experienciar* (palavra esta que deve ser restituída à linguagem atual, para superar-se o equívoco de reduzir-se a experiência à experimentação segundo moldes naturalísticos), é pelo *verbo* que captamos melhor o *significado temporal* da experiência. Verdade é, porém, que o substantivo revela a outra face do assunto, o valor daquilo que já se "provou", do que *subsiste* como fruto da experiência ou "produto da História", e que é mister conservar, até que nova experiência não venha revelar seu erro ou insuficiência.

Às vezes, certas aproximações verbais, não obstante fantasiosas à luz do rigor etimológico, prestam-se a desvendar perspectivas à compreensão. A esta altura, vejo-me tentado a entrelaçar *esperar* e *experienciar*, no sentido de que aquilo que já foi objeto de experiência dispõe o homem a *esperar* que assim se reproduza, como ocorre com o alternar-se do dia e da noite, talvez o primeiro impacto no sentido de ordem experimentado pela espécie humana, o que explica ter ela convertido em divindades os objetos de suas primeiras obscuras percepções. Na realidade, porém, o que se dava era o misterioso início de uma descoberta maior do que a de perceber as coisas: era a descoberta, incipientemente esboçada mas transcendentalmente desveladora, de seu *poder de poder perceber* e agir em função do percebido, sendo possível que a ação tenha precedido instintivamente o pensar, mas ambos surgiam, o pensamento e a práxis, desde o início conjugados como verso e reverso da singular posição do homem no cosmos.

O certo é que, através de inumeráveis atos de provações e de espera, de acertos e desesperos, o que tudo são renovadas experiências, poucas delas bem-sucedidas no infinito mar das malogradas, o homem veio tecendo a intrincada trama da cultura, a qual, na plenitude de seu significado, abrange tudo aquilo que emerge e continua emergindo como decorrência direta ou indireta da atividade exercida pela espécie humana sobre a natureza, de forma reflexa ou reflexiva, intuitiva ou racional, fortuita ou disciplinada, mas sempre suscetível de ser referida à intencionalidade *nomotética* da consciência. O termo *nomotético* foi proposto por Kant, que, todavia, o emprega em sentido restrito para indicar a atuação do *eu transcendental* como "legislador da natureza", não abrangendo os domínios da ética ou da história[14]. No meu entender, nomotético se diz

14. Cf. *infra*, Cap. I. Não é demais lembrar que a posição de Kant se liga à tese dos neokantianos Windelband e Rickert sobre a oposição entre *natureza* e *cultura*, aquela regida por leis *nomotéticas* ou generalizantes; esta, por leis *ideográficas* ou particularizadoras. Sobre esse assunto, v. Cap. VIII.

do espírito, não por ser capaz de subordinar a natureza às formas que lhe são imanentes, mas sim por seu "poder simbolizante e outorgador de sentido" aos objetos da experiência, seja esta natural ou cultural. Como se verá, a nova acepção ou amplitude dada à palavra *nomotético* resulta de nova compreensão das leis naturais no âmbito da atual Filosofia da ciência. Donde a conclusão de que toda nova compreensão da *experiência* e da *cultura* implica uma nova teoria da *consciência*, não no sentido psicológico mas gnoseológico desta palavra, sendo a recíproca também verdadeira.

Não se pense que a *cultura* coincida com a *experiência* em toda a amplitude de significado que acabei de atribuir a este termo. Como penso poder demonstrar, e é um dos objetivos deste livro, *a cultura é antes o que emerge historicamente da experiência*, através de contínuo processo de *objetivações cognoscitivas* e *práticas*, constituindo dimensão essencial da vida humana, segundo "constantes" e "variáveis" que delimitam objetivamente distintos ciclos culturais ou *civilizações*, cada uma delas correspondente a uma distinta ordenação na escala hierárquica dos valores e das prioridades.

Assim como se afirma que o *pensamento* fica sempre aquém do *valor*, que é a mola propulsora e inexaurível do pensar e do agir, também a *cultura* não exaure a experiência, mas dela deflui, pondo a exigência de novas experiências, num leque de *objetivações* sempre abertas a novos testes, mesmo porque toda experiência, por mais que pareça circunscrita à racionalidade pura ou a estritos relacionamentos fatuais, alberga sempre um *sentido de valor*, sem o que não haveria *seleção* e a conseqüente apuração de resultados em virtude de sua adequação ou exigibilidade (*requiredness*) em função dos fatos.

Compreende-se, por conseguinte, a razão pela qual me parece não só errônea, mas altamente nociva, qualquer compreensão setorizada da cultura, sobretudo quando se pretende excluir do domínio das ciências, a pretexto de

carência de objetividade, as formas de vida que o homem realiza como Ética, Arte ou Filosofia.

Chegou-se mesmo a dizer que a palavra *experiência*, tomada na acepção estritíssima do que é pertinente ao provado e comprovado segundo os métodos das ciências positivas da natureza, seria inadmissível fora delas, não se permitindo, salvo em sentido figurado, se possa falar em experiência nos domínios da Ética ou Arte.

Dessa noção de cultura e experiência, plasmada segundo o modelo das ciências, resultou a equívoca redução da Teoria do Conhecimento à Teoria da Ciência, e o que é pior, a perda de sentido da ciência para o destino do homem.

Se estas páginas de algum modo contribuírem para delinear uma Teoria do Conhecimento em harmonia com a Teoria Geral da Experiência, na unidade integrante e dinâmica da interdisciplinaridade das pesquisas, terei logrado o meu objetivo fundamental, comum ao de tantos pensadores de nossos dias: a fundação de um novo humanismo que saiba conciliar os valores objetivos da ciência com os da subjetividade criadora, revelando-se a igualdade gnoseológica e deontológica de todos os campos do saber, porque no universo da cultura o centro está em toda parte.

Capítulo I
PRELIMINARES AO CRITICISMO ONTOGNOSEOLÓGICO

Condições transcendentais do conhecimento segundo Kant

I

Conhecida é a objeção de Hegel, no § 10º da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a toda e qualquer teoria destinada a determinar as possibilidades do conhecimento, porquanto já seria necessariamente uma forma de conhecimento. Ironizava o mestre do idealismo moderno dizendo que "querer conhecer antes de conhecer é tão absurdo como o prudente propósito daquele escolástico que queria aprender a nadar antes de aventurar-se à água"[15].

Não menos conhecida é a ponderação que desde logo se contrapôs à crítica hegeliana, lembrando-se que quem postula uma *Teoria do Conhecimento* não pretende provar a possibilidade do conhecimento, porque parte, ao contrário, do pressuposto inegável do conhecimento mesmo, bem como de resultados que podem e devem ser considerados verdades adquiridas, ainda que provisoriamente, em dado âmbito, como o da Matemática ou das Ciências Físicas, para então se indagar das condições que tornaram tais verdades possíveis e suscetíveis de legitimar novas verdades na complexa trajetória do processo cognoscitivo.

A indagação gnoseológica não pretende, pois, demonstrar que as ciências possuem validade, mas sim averi-

15. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio*, trad. de Benedetto Croce, 3ª ed., 1951, p. 13.

guar as condições e razões de uma validade que se não contesta: a perquirição dessa "condicionalidade" *transcende*, porém, do ponto de vista lógico, o campo em que se inserem as conclusões das ciências, revelando-se como formas universais do conhecimento. Destarte, todo estudo gnoseológico prende-se, direta ou indiretamente, às asserções das ciências, existindo entre estas e aquela ordem de indagações uma funcionalidade que se não pode superar mediante qualquer solução que tudo situe e resolva no plano cerrado da subjetividade. É de conformidade com esse estrito conceito que emprego, neste livro, os termos "transcendental", "transcender", ou "transcendência", isto é, em sua pura acepção *lógico-funcional*, visando determinar as "condições de possibilidade" do conhecimento de qualquer espécie de experiência, seja ela natural ou histórica.

Essa colocação do problema distingue-se da de Kant, consoante se verá, tanto no que se refere ao conceito de *consciência transcendental*, como no concernente à amplitude da noção correlata de *experiência*, mas coincide com o criticismo kantista quanto à compreensão de *transcendentalidade* como algo que só pode ser admitido enquanto se refere às *condições de possibilidade* do que se torna objeto de conhecimento válido.

A atitude fundamental de Kant consistiu, com efeito, em tomar como dados insuscetíveis de dúvidas as ciências matemáticas e físicas ("é conveniente saber como elas são possíveis", escreve ele na Introdução à *Crítica da Razão Pura*, "pois que devam ser possíveis é demonstrado pela sua realidade"), procurando indagar de suas condições lógicas, pela determinação dos *pressupostos transcendentais do conhecimento*. Daí o caráter de seu apriorismo, cuja natureza lógica ou gnoseológica se perde de vista quando separado da experiência, ou seja, quando se olvida a sua funcionalidade essencial com a experiência e, mais rigorosamente, com a "experiência possível".

O *a priori* de Kant não é um disfarce de inatismo, algo de pré-formado na razão e que ela a si mesma se

revele em sua virtualidade. Ao contrário, parece-me necessário acentuar, como ponto nuclear, esse aspecto de seu apriorismo de que só há "conhecimento" na medida em que a razão é despertada pela experiência e se dá conta de logicamente condicioná-la (é ponto de vista de Kant) superando o plano empírico e contingente. Compreende-se, assim, porque ele, após dizer: "nenhum conhecimento precede, cronologicamente, à experiência e é com ela que todos começam", pôde dizer que a experiência não tem valor e certeza senão enquanto se apóia em princípios *a priori* de universalidade e necessidade estritas.

As duas afirmações se combinam em unidade funcional, pois *a priori* é o que, por ocasião da experiência, se revela logicamente anterior e irredutível a ela.

Ora, o que, a meu ver, há de duradouro no kantismo é, em primeiro lugar, a sua isenta e prudente tomada de posição perante as ciências, recebidas como algo cuja validade não é posta em dúvida, mas de cujo exame é possível e imprescindível partir-se para a determinação dos pressupostos em que elas fundam suas asserções, pressupostos esses que são do conhecimento em geral, quer em si mesmo, quer em razão das esferas distintas da realidade; e, em segundo lugar, a afirmação de que a estrutura e a natureza do sujeito cognoscente condicionam transcendentalmente os objetos, contribuindo para constituí-los. Tudo está, porém, em saber-se de que forma essa contribuição se opera, assim como os limites da *capacidade nomotética* do espírito de instaurar o mundo cultural.

Uma indagação da validade do conhecimento que parte do saber positivo para superá-lo, elevando-se até o plano lógico-transcendental – o que não se confunde com qualquer idéia de *transcendência*, em sentido metafísico – por ser projeção de funcionalidade sujeito-objeto, eis o que se liga à tradição kantista e é suscetível de estender-se a outras circunstâncias históricas, abrindo renovadas perspectivas à Filosofia das ciências.

II

Se, porém, em Kant, o criticismo transcendental, como método de fundação gnoseológica, marca uma atitude de validade universal, essa atitude está unida a algo que ficou delimitado pelas contingências históricas de seu tempo, a um conteúdo de pensamento que não é possível erradicar de seus horizontes socioculturais.

É óbvio que Kant foi um homem de sua época, assim como a sua Gnoseologia ficou circunscrita aos dados de uma concepção do Universo, na qual as ciências particulares desempenhavam determinado papel, e de cujos resultados, considerados definitivos e irrefutáveis, se partia para determinar a validade do conhecimento em geral.

Isto bastaria para lembrar-nos – como já foi apontado por alguns pensadores formados na orientação neokantista, mas sobretudo pelos adeptos do realismo crítico e da fenomenologia de Husserl e seus continuadores – a necessidade de extrair-se do kantismo o que nele é universal como atitude e método, abandonando-se o historicamente particular e contingente. Não se trata, pois, de retorno puro e simples a Kant, embora nos limites da Teoria do Conhecimento, mas de uma colocação do criticismo em termos correspondentes a novas condicionalidades culturais.

Nessa ordem de idéias, deve guiar-nos a ponderação de que Kant se propôs deliberadamente prefixar todas as condições válidas *a priori* para todos os campos e espécies de conhecimento, embora só reputasse possível tal objetivo a partir da experiência. Esse propósito de sistematização plena manifesta-se no sentido de lançar as bases de uma Filosofia "que determine a possibilidade, os princípios e o âmbito de todos os conhecimentos *a priori*", de modo que a razão, consciente de si mesma, "possa erigir um tribunal que a garanta em suas pretensões legítimas, mas condene as destituídas de fundamento, não de maneira arbitrária, mas segundo as suas leis eternas e imutáveis,

tribunal esse que não pode ser senão a razão pura mesma"[16].

Assim fazendo, ao pretender preordenar formalmente o espírito, sua obra dava guarida a um modo de ser e de compreender peculiar a uma determinada forma de sociedade e de cultura, fundada na crença das "leis eternas e imutáveis da razão", e nos quadros de uma cosmovisão correspondente à concepção newtoniana do universo.

Cinco observações fundamentais penso devam ser feitas, no sentido de um criticismo capaz de abranger *todas as formas possíveis de experiência*:

a) Kant teve o mérito de focalizar o problema do conhecimento do ângulo do sujeito cognoscente, mas este foi concebido como um *eu transcendental estático*, despojado de sua essencial temporalidade e historicidade.

b) Kant revelou genialmente a função positiva e sintética do sujeito no ato de conhecer, mas, no afã de atingir um plano de pura racionalidade teorética, não viu que *aquela contribuição* implica a inserção do querer no âmbito gnoseológico, ou, por outras palavras, em atribuir-se à vontade, como tomada de posição, uma função gnoseológica, e não apenas ética, o que importa em diverso e mais amplo entendimento do que seja "consciência transcendental".

c) Por ter concebido estaticamente o eu transcendental, reduzindo-o a esquemas racionais imutáveis, em uma tomada de posição invariável e universal em face de todas as experiências possíveis, Kant esquematizou o sujeito cognoscente, cerrando-o nas formas puras da sensibilidade e nos conceitos rígidos do entendimento, *não atendendo à condicionalidade social e histórica de todo conhecimento*.

---

16. Kant, *Crítica da Razão Pura*, Prefácio à 1ª edição e Introdução. Na edição crítica, de Cassirer, da *Kritik der reinen Vernunft*, Berlim, 1922, vol. III, pp. 7 e 37.

d) Por outro lado, a sua Gnoseologia se limita ao plano puramente especulativo, quedando fora dela o campo do valioso, o qual deve se sujeitar à indagação crítico-transcendental, a fim de não resultar sacrificado o problema essencial do conteúdo ético. Daí o contraste, em seu sistema, entre experiência cognoscitiva e experiência ética, esta subordinada a outros elementos de compreensão, em um plano "a se", ficando, assim, mutilado o poder *nomotético* do espírito como instaurador da *cultura*.

e) E, *last, but not least*, Kant somente se preocupou com as condições de possibilidade do conhecimento do ponto de vista do *sujeito cognoscente*, donde o seu *idealismo* fundamental, olvidando a *exigência concomitante* do estudo das *condições objetivas*, como tais pressupostas no ato cognoscitivo. Reconhecida essa falha, pode-se e deve-se falar em *transcendentalidade objetiva* e não apenas em *transcendentalidade subjetiva* do conhecimento.

Essas observações resultam da pesquisa de pensadores que partiram, de certa forma, em matrizes kantistas para superá-las, como é o caso de E. Husserl, N. Hartmann, Max Scheler, ou Külpe, como também das indagações que alguns cultores atuais da Ciência realizaram sobre a possível validade da "síntese *a priori*" kantiana em face dos últimos resultados das pesquisas sobre a estrutura e a consistência do real, e, por fim, da compreensão histórico-social dos problemas filosóficos, científicos e culturais em geral, a partir de Hegel.

Na realidade, a Filosofia das Ciências tem demonstrado que o fato ou dado empírico inicial, tão caro aos positivistas tradicionais, representa um elemento só significativo e válido quando inserido em contextos relacionados e "modelos hermenêuticos", que, por sua vez, se correlacionam no processo cultural, representando a abordagem do fato, em suma, menos uma "pedra de toque ou aferição" do que um desafio ou um obstáculo a ser superado e vencido pela força sintética simbolizante e ordenadora (*nomotética*) do espírito.

Como salienta Gaston Bachelard, não há experiência científica imediata, pois todo conhecimento positivo se dá num contexto histórico, não podendo haver nova descoberta sem que se receba o novo pensamento como um progresso do espírito humano, isto é, sem assumir "o eu social da cultura", reconhecendo-se "o estatuto intersubjetivo da ciência e seu caráter social inelutável"[17].

Crítica do transcendentalismo kantiano

III

Já observei que Immanuel Kant indagou das condições transcendentais do sujeito cognoscente, projetando-o na abstração de um eu puro, estático, pressuposto idêntico e imutável em todos os componentes da espécie humana. Creio que a Biologia contemporânea confirma a tese da igualdade essencial da espécie humana, apesar de sermos geneticamente únicos, mas a dúvida se põe quanto ao eu *transcendental* concebido de forma a-histórica e a-social, e, além disso, como foco lógico que condiciona de per si a universal ordenação do real: é ele, para Kant, o estático legislador da realidade, a qual somente se torna tal enquanto inserida no facho projetante das formas e categorias fixas imanentes ao sujeito que conhece.

O eu transcendental é-nos, com efeito, revelado com uma função ordenadora da experiência possível, segundo esquemas prefixados, na sucessão das formas *a priori* da sensibilidade e das categorias puras do entendimento, esquemas que são condição da validade objetiva e universal da experiência mesma.

---

17. Cf. G. Bachelard, *Le Matérialisme Rationnel*, Paris, 1953, p. 76, e *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*, Paris, 1951, Introdução, p. 7 e segs. Esse problema, como veremos, liga-se ao novo conceito de *fato*, e mais precisamente ao reconhecimento de que inexiste *fato bruto*, todo fato implicando uma *"interpretação"*.

Penso que há, nesse ponto, duas ordens de observações a fazer, primeiro quanto à a-historicidade e à a-socialidade das formas *a priori* do conhecimento como decorrência da compreensão da consciência transcendental centrada em si mesma; em segundo lugar, quanto à discriminação *a priori* de funções *a priori* na consciência examinada em sua validade universal.

O sujeito cognoscente de Kant é legislador da natureza, porque esta só é cognoscível enquanto se ajusta às categorias esquematizadas do entendimento; mas não é só: trata-se de mera legislação que se apóia em uma ordem gnoseológica inteiramente já dada, com base numa "constituição" predeterminada do espírito. As formas constitutivas do conhecimento já se encontram discriminadas rigidamente, operando como um *código irrevogável*, tal como um legislador ordinário que devesse subordinar a textos constitucionais inflexíveis os preceitos comuns ou particulares, para que estes pudessem ter eficácia.

Com isso, Kant sacrificava o que há de essencial em sua Filosofia: o valor criador e sintético do espírito, desde que este seja concebido como força capaz de ordenar a realidade, não por ter a virtude de constituí-la conceitualmente por inteiro (o espírito, segundo Kant, é legislador da natureza), mas sim por ter a capacidade de captar e ordenar os dados imanentes ao real, sem se limitar a copiar uma imagem de antemão suposta como "existente" *ab extra*. O papel ou o valor *nomotético* do espírito – e é esta a decisiva e genial contribuição de Kant – resulta de ter ele situado sobre novas bases o problema gnoseológico, superando a correlação tradicionalmente pressuposta entre *ordo idearum* e *ordo rerum*, a qual impedia a formação de uma Teoria do Conhecimento como domínio autônomo do saber, não subordinado à Ontologia ou Metafísica.

Mas a faculdade constitutiva do espírito enquanto nomotética, ou seja, enquanto *outorgadora de sentido ao real*, não implica, como se dá no criticismo kantista, a admissão de um eu transcendental como *estrutura puramente formal*, mas, isto não obstante, capaz de impor seus

esquemas à realidade. O conhecimento é antes uma *correlação dinâmica* entre o que há de *imanente* no sujeito que conhece e o que há de *imanente* no real, num processo aberto a sempre novas integrações cognoscitivas. É a razão pela qual o eu transcendental não pode ser concebido como *forma vazia e estática*, e, como tal, *definitivamente* estruturada.

Ao contrário de preexistirem no espírito formas definitivas, o que o caracteriza é antes o poder de ir sempre constituindo novos e adequados esquemas e processos de captação do *real*, o qual, a rigor, só existe sob o prisma gnoseológico, enquanto se converte em objeto.

A poderosa, mas malograda, tentativa de Kant, no sentido de explicar como *in concreto* se ajustam os conceitos puros do entendimento à realidade mutável e contingente, confirma que os esquemas de captação do real o espírito só os elabora no decorrer da pesquisa mesma, no fluxo da investigação efetiva do real, e que a transcendentalidade só é possível na correlação dialética sujeito-objeto. Todo ser, com efeito, para ser suscetível de conhecimento, já deve ter, imanente a ele, alguma *possibilidade de determinação*, como condição lógica *a priori* de sua apreensão pelo sujeito, que só "cria" o objeto na medida em que traz algo para si, na condicionalidade de suas possibilidades de captação. Talvez se possa antecipar que o conhecimento resulta da implicação dialética do que é imanente ao sujeito e ao objeto, àquele como *intentio* cognoscitiva; a este como "datidade originária".

Os neokantianos de Marburgo viram bem o resquício de psicologismo no apriorismo de Kant ao esquematizar as possibilidades de conhecer como qualidades quase que inatas ou qualidades potenciais do espírito, e preferiram conceber o *a priori* como hipóteses lógicas do conhecimento científico determináveis à luz do conteúdo das ciências. Um passo a mais e necessário foi dado quando se voltou novamente a atenção ao sentido do objeto, às suas condições transcendentais, de maneira que a transcendentalidade passou a ser entendida como condição da pesqui-

sa, na correlação essencial de sujeito e objeto, ou seja, em uma Gnoseologia inseparável de pressupostos *ônticos*, o que, diga-se de passagem, não significa *ontológicos*. A bem ver, a "coisa em si", que Kant sumariamente expulsara dos domínios gnoseológicos, continuara, imperceptivelmente, condicionando o ato de conhecer, na medida em que este não pode operar *ex nihilo*.

Compreende-se, desse modo, por que no criticismo kantiano duas vias essenciais se descortinam: uma, fundindo o pensamento e o ser como tal, e foi a linha seguida pelo idealismo alemão, culminando na posição radical de Hegel, com a identificação da Lógica com a Ontologia; e uma outra que preserva a autonomia da Teoria do Conhecimento, com a atormentada busca daquilo que cabe ao sujeito e daquilo que promana de algo "posto" ou "pressuposto" no ato cognoscitivo, como sendo distinto dele. É o que se revela através de múltiplos caminhos, que vão desde as formas do neocriticismo ou do empiriocriticismo vigentes nas primeiras décadas do século XX até as mais vivas expressões do pensamento atual, situado sobre novas bases graças às contribuições fenomenológicas de Husserl e à nova Epistemologia das ciências.

De certo modo, percebe-se quão sem sentido se mostra a contraposição tradicionalmente firmada entre *idealismo* e *realismo*, o que implica, consoante se verá, o reexame (e não a reiteração) das colocações iniciais de Kant e, ao mesmo tempo, de Hegel.

IV

Uma das características fundamentais de Kant consiste, como já acentuei, no reconhecimento da função ativa e constitutiva do espírito, enquanto dotado da faculdade de síntese ordenadora dos dados sensíveis, para a determinação da experiência e a constituição fenomênica dos objetos, pondo em correlação necessária a "experiência possível" com as "condições lógicas de possibilidade" inerentes ao sujeito cognoscente, considerado de maneira universal, isto

é, não como individualidade empírica, mas como "consciência em geral". Para ilustrar o modo como Kant situa o binômio "*Transcendentalidade-Experiência*", nada melhor do que lembrar dois textos, nos quais o assunto se acha compendiado de maneira exemplar:

a) "Chamo *transcendental*", escreve ele, "todo conhecimento que se ocupa não dos objetos, mas sim do modo de conhecimento dos objetos enquanto este deve ser possível *a priori*";

b) "As condições de possibilidade da *experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições de *possibilidade dos objetos da experiência*, e têm, por conseguinte, validade objetiva em um juízo sintético *a priori*"[18].

Vê-se, por aí, como os dois problemas, o do transcendental e o da experiência, podem, em última análise, ser focalizados como sendo aspectos de um único problema, no sentido de que não se pode determinar qualquer objeto da experiência sem o referir às suas condições transcendentais de possibilidade, nem é concebível condição transcendental sem ser correlacionada, desde logo e necessariamente, com a experiência possível.

Limitando-me ao objetivo estrito deste estudo, o que me parece essencial, nessa colocação do problema gnoseológico, é o princípio da função constitutiva, e não meramente receptiva e reprodutora do espírito (e que denomino *nomotética*), com a correlata asserção de que a objetividade do conhecimento resulta de uma "consciência em geral" (*überhaupt*) a qual não deve ser entendida como sendo uma "consciência comum", distinta das consciências individuais e superior a elas, mas antes indicando o que há de comum constitutivamente em cada homem como ser pensante. É na correlação entre a objetividade da experiên-

18. Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura*, II, Introd. VII, e "Analítica dos Princípios", L. II, Cap. II, Secção II, *in fine*. Na edição de *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 49 e 153.

cia possível e as condicionalidades *a priori* e constitutivas próprias do *eu puro* ou da consciência em geral que reside todo o fulcro do pensamento transcendental, cuja nervura, como Kant timbrava em assinalar, é dada pela "*unidade sintética da percepção*, o ponto mais alto, ao qual se deve ligar todo o uso do intelecto, toda a Lógica mesma, e, após esta, a Filosofia transcendental. Pode-se dizer que esse poder é o intelecto mesmo"[19].

Pois bem, se nessa descoberta de Kant há um núcleo fecundo de idéias renovadoras, marcando o superamento do ceticismo empírico, de um lado, e do dogmatismo racionalista, de outro, mister é reconhecer que a crítica posterior veio demonstrar, sobretudo à luz de novas exigências do saber científico e das mutações sofridas na concretitude da experiência ética, que o transcendentalismo kantiano continha lacunas e distorções que comprometiam os seus propósitos de fundação geral das ciências.

Nesse sentido, torna-se necessário indicar ainda dois pontos que mais me parecem negativos: o primeiro refere-se à fratura ou "abismo" (para empregarmos aqui o substantivo usado por Kant no Prefácio à *Crítica do Juízo*) posto entre *natureza e espírito*, *lei natural e liberdade*, *ser e dever ser*, implicando uma separação radical e inadmissível entre a experiência natural e a experiência ética e, por via de conseqüência, entre ciências naturais e ciências humanas[20]; o segundo diz respeito não só ao caráter puramente lógico-formal das condições transcendentais do co-

19. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., "Analítica dos Conceitos", § 16, nº 1.

20. Merleau-Ponty (*La scructure du comportement*, 5ª ed., Paris, 1963, p. 185) observa que é próprio do kantismo "não admitir senão dois tipos de experiências que sejam providas de uma estrutura *a priori* (a de um mundo de objetos externos, a dos estados externos, e a dos estados do senso íntimo) e correlacionar com a variedade dos conteúdos *a posteriori* todas as outras especificações da experiência, por exemplo a consciência lingüística ou a consciência de outrem". Destarte, a "vida ética", ou seja, a "experiência ética" historicamente objetivada só pode ser vista *a posteriori*, como experiência natural, muito embora subordinada aos ditames *a priori* da vontade pura.

nhecimento, como também ao artificialismo resultante da já apontada pretensão de prefigurar-se *a priori* uma tábua completa e exaustiva das formas e categorias, às quais deveriam se adequar todos os tipos de realidade possíveis.

A rigor, no âmbito da Filosofia de Kant só há lugar para a *experiência natural*, pois, como ele o afirma na Primeira Introdução à *Crítica do Juízo* – talvez as páginas em que o filósofo mais sente e vive a necessidade de superar a antítese existente, em seu sistema, entre a razão teórica e a razão prática – "a liberdade não pode, em circunstância alguma, ser objeto de experiência", de tal modo que tudo o que resulta da vontade (*Wilkür*) como aplicação prática, tudo, em suma, que seria fruto de atos voluntários "pertence ao reino das causas naturais". Por tais motivos, acrescenta ele, "como as proposições práticas se distinguem das teóricas por sua fórmula, mas não por seu conteúdo, nenhum tipo especial de Filosofia é necessário para o seu estudo; o que resulta da vontade, e existe como tal na natureza, "*pertence à Filosofia teorética como conhecimento da natureza*"[21].

Não cabe aqui, por certo, expor como dessa colocação do problema da experiência dos atos volitivos Kant infere um novo conceito de Técnica, como elemento mediador comum, por analogia, tanto para a *técnica do homem* (como no caso dos artefatos ou das obras de arte) como para *a técnica da natureza*, como adequações da heterogeneidade de suas formas empíricas aos enlaces de suas formas lógicas possibilitantes. Bastará, todavia, acentuar que Kant, considerando os produtos da ação humana uma especial modalidade

21. Cf. Kant, *Erste Einleitung in die Kritk der Urteilskraft*, vol. VI da Ed. Cassirer, Berlim, 1922, vol. V, p. 180 (meus os grifos). Importância fundamental – sobretudo à vista da posterior Filosofia da cultura – deve-se atribuir *à Primeira Introdução* escrita por Kant *à Crítica do Juízo*, a qual permaneceu quase ignorada até a sua primeira publicação por E. Cassirer, consoante admiravelmente salientado por esse autor em sua obra *Kants Leben und Lehre*, publicada como suplemento à citada edição das obras completas, vol. XI. Na tradução castelhana de W. Roces, sob o título *Kant, Vida y Doctrina*, México, 1948, v. sobretudo p. 345 e segs.

da "experiência natural", ao mesmo tempo que retrogradava, destarte, a uma posição anterior a Vico – o qual já havia lançado as bases da nova ciência do "mundo humano", reclamando para ela categorias e métodos específicos –, suscitava uma série de problemas e de dificuldades. Estas seriam objeto de estudo por parte de quantos não se satisfizeram com as correlações por ele postas entre natureza e liberdade, ou, ainda, com a sua colocação do problema gnoseológico em função apenas do mundo da natureza.

Não era, aliás, só em relação a Vico que a posição kantiana representava um retrocesso, mas também em confronto com David Hume, que, além de ter atentado, com mais acuidade, para os fatores psicológicos e econômicos geradores da experiência histórica, reconhecera a necessidade de compreendê-los à luz de critérios próprios, consubstanciados em sua teoria do artifício ou do "convencionalismo" como fundamento psicológico da experiência social, nos seus dois aspectos, o jurídico e o político[22].

Não me parece possa haver dúvida quanto ao restrito conceito de experiência no sistema de Kant, aplicável, verdadeira ou propriamente, só no mundo da natureza: natureza e experiência são conceitos que em seu sistema inseparavelmente se correlacionam, implicando a existência de uma realidade explicável segundo leis necessárias[23].

Não é dito, entendamo-nos, que os resultados ou conseqüências dos imperativos éticos, os comportamentos morais ou jurídicos, não constituam matéria de experiência, no pensamento de Kant, mas sim que para ele se trata de *experiência natural*. Inspirando-se nessa linha de pensamento, Windelband ainda dirá, apesar de já assinalar o ponto crítico de passagem de uma Ética formal para uma Ética material de valores, que a atualização da liberdade,

22. Cf. Bagolini, *Esperienza Giurídica e Política nel Pensiero di David Hume*, 2ª ed., Turim, 1966; e *David Hume e Adam Smith*, Bolonha, 1976.

23. V. Kant, *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, §§ 25 e 26. Sobre o assunto, consulte-se Leo Lugarini, *La Logica Transcendentale di Kant*, Milão-Messina, 1950, p. 245 e segs.

como norma inserida na vida psíquica do homem, se verifica segundo a "condicionalidade causal" própria das leis naturais[24].

Pode-se dizer que o grave e árduo problema legado por Kant e quantos se mantiveram fiéis aos pressupostos da Filosofia crítica – sem enveredar pelo monismo hegeliano, com sacrifício dos valores da subjetividade originária – consistiu em superar a ambigüidade de uma experiência que, nascida da liberdade, punha-se como legalidade necessária no plano da temporalidade, o que só se tornou possível, penso eu, depois que, graças sobretudo a Henri Bergson, a liberdade deixou de ficar confinada no mundo da "coisa em si" para atuar na *concreta temporalidade*, e, com os estudos fundamentais de Max Scheler, a experiência ética passou a ser entendida como *experiência de valores*[25].

Condicionalidade histórico-social do conhecimento

V

A esquematização *a priori* do espírito, não obstante a infinidade de experiências possíveis, corresponde a

24. Sobre essa e outras questões conexas, v. o meu estudo "Liberdade e Valor" em *Pluralismo e Liberdade*, São Paulo, 1963, p. 31 e segs. (2ª ed., 1998, p. 47).

25. *Ibidem*. Aliás, deve-se também a Max Scheler uma das mais penetrantes análises dos fatores irracionais no plano do conhecimento, e para a fundação de uma nova Ontologia, superadora das falsas aporias postas pela antítese entre "idealismo" e "realismo", como se pode verificar num de seus últimos escritos intitulado, significativamente, *"Idealismus-Realismus"*, publicado em Bonn, na revista *Philosophischer Anzeiger*, em 1927. Há tradução castelhana desse ensaio, por iniciativa de Eugenio Pucciarelli, *"Idealismo-Realismo"*, trad. de Agustina Schroeder de Castelli, "Instituto de Filosofia de Montevideo", 1962. Trata-se de fragmento de uma obra destinada a esclarecer e completar idéias já delineadas em seus clássicos estudos *Sociologia do Saber* (*Soziologie des Wissens*) e *Trabalho e Conhecimento* (*Arbeit und Erkentnis*) que compõem o seu livro *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lipsia, 1926.

uma tendência característica da cultura européia até o início do século XX.

Se o mundo ptolemaico, que está na base da Metafísica tradicional, era estático, com suas esferas ordenadas em hierarquia racional, em um crescendo de gêneros clara e objetivamente definidos, o Universo, cuja concepção se delineia na física de Galileu e de Newton, já se apresenta na ordenação de movimentos funcionalmente harmônicos: Kant foi intérprete desse Universo, com seus esquemas preordenados, suscetíveis de abranger movimentos em sucessão regular, sem saltos e rupturas.

Igual orientação generalizou-se em outros planos da cultura daquela época. A Economia clássica, por exemplo, iria refletir análogo sentido ordenatório de um movimento de interesses compondo-se automaticamente no equilíbrio dos egoísmos contrastantes, conforme Bastiat soube interpretar em sua *Harmonias Econômicas*, e toda a teoria evolucionista, interpretada e mal interpretada como o aperfeiçoamento gradativo e predeterminado do Universo sem solução de continuidade, haveria de satisfazer ao senso de mutabilidade racionalmente ordenada reclamada pela sociedade do século XIX.

Na realidade, que a Física contemporânea nos configura, apresenta-se-nos o problema do movimento e do tempo com perspectivas que não asseguram continuidade ou regularidade em todas as escalas, nem é possível pensar em esquemas absolutamente rígidos disciplinando o mundo dos fenômenos, nem tampouco na "irrefutabilidade" das leis científicas.

Se no plano dos fenômenos vitais ou biológicos foi mais pronta a reação contra os pressupostos de uma *legalidade rígida*, com mais rigorosa compreensão do pensamento de Darwin, ou já no plano filosófico, com a visão bergsoniana do *élan vital* como energia inovadora projetando o contingente no mundo da natureza, também no plano das coisas inanimadas não tardou a revelar-se a precariedade de certas fórmulas, cujo convencionalismo funcional se passou a admitir como explicação aproximativa e sempre revisível de uma realidade cambiante e concreta, segundo uma linha epistemológica que se estende, para só lembrar dois nomes, de Henri Poincaré a Karl Popper.

Compreende-se, pois, que ao criticismo kantiano, correspondente aos princípios da Mecânica clássica, suceda agora um criticismo pluridimensional, correspondente à visão do cosmos em sua plurivalência e às exigências da nova Ciência.

Não pretendo, com isso, afirmar, evidentemente, que a Filosofia deva tomar os saberes positivos como seu modelo e razão de ser, mas seria insustentável uma Gnoseologia cujos enunciados se revelassem insubsistentes em face das verdades positivas. Impõe-se, então, uma revisão dos pressupostos do criticismo e do neocriticismo, partindo de dados novos, admitidos como condição da análise cognoscitiva, o que já começou a ser feito, aliás, no seio do próprio kantismo, com a obra exemplar e renovadora de Ernst Cassirer.

Dizia Kant que sua doutrina representava, no plano da Teoria do Conhecimento, uma revolução comparável à de Copérnico, visto como fazia mover os objetos em torno do sujeito, enquanto antes era este que se punha inutilmente a girar ao redor daqueles. Conservando a mesma imagem, diríamos que, segundo a atual concepção do Universo, o sol também se desloca, de modo que só poderia ser concebido de maneira estática por abstração, na condicionalidade cerrada do sistema planetário de que é centro. Nessa abstração, há uma opção, um situar-se na funcionalidade de dado campo de pesquisa, ou seja, algo que traduz um momento do querer enquanto querer lógico, e não psicológico.

Por outro lado, como resulta dos ensinamentos de Einstein, o sistema geocêntrico de Ptolomeu e o sistema heliocêntrico de Copérnico não diferem senão pelo "modo de expressão", o que põe em realce o valor gnoseológico positivo de uma "diversidade de perspectivas". A nova vi-

são das ciências não pode deixar de implicar a revisão do criticismo, em seu ponto de partida.

Devemos dar à certeza dos cientistas um valor hipotético e provisório, partindo de suas "verdades", no sentido de atingir o que as condiciona, sendo, assim, atingidas conclusões que poderão esclarecer a visão dos cientistas nos limites de suas objetividades, mesmo porque as ciências são momentos essenciais de uma cultura, e sua dimensão histórica se integra da compreensão universal, a que visa a Filosofia, a qual está para as ciências como o conhecimento *a priori* está para a experiência: é o universal que se revela na e pela experiência, *transcendendo-a*. Destarte, longe de se resignar ao papel de mero comentarista do saber científico-positivo – como se comprazem a fazê-lo certos adeptos do neopositivismo, e mesmo alguns adeptos da nova Escolástica que se vem formando ao redor da Teoria da Linguagem –, cabe ao filósofo a irrenunciável tarefa de ir além de uma *Teoria da Ciência* para a fundação de uma abrangente e crítica *Teoria do Conhecimento*, a única em condições de revelar o significado real da *Ciência* para o homem.

VI

Restituir ao sujeito cognoscente a sua historicidade essencial, sem reduzi-lo, contudo, ao mero processo histórico (o que equivaleria a tornar sem sentido qualquer preocupação gnoseológica, como se deu no historicismo de inspiração hegeliana), significa reconhecer o que há de problemático no conhecimento, assim como é descobrir na vontade, no querer como tomada de posição no âmbito da pesquisa, uma função que se não reduz à pura intuição do agir, superando-se a rígida distinção entre Razão pura prática e Razão pura teórica.

Poderá parecer que a reconhecida historicidade do sujeito cognoscente – dada a dialeticidade entre *consciência intencional* e o *real* a que se dirige – nos levaria

necessariamente a um relativismo total, quedando as verdades na estrita dependência das mutações do espaço ou do tempo.

Na realidade, porém, a não aceitação de um *eu transcendental* absoluto e a-histórico tem como conseqüência recusar-lhe o poder de, por si só, constituir e ordenar o real, ficando demonstrada a unilateralidade kantiana da subordinação dos objetos a formas e categorias *a priori* do sujeito, pois o histórico é sempre posto em relação a algo, pressupõe sempre um elemento a que se ordena ou tende. A a-historicidade do sujeito resolve tudo neste; a sua historicidade, ao contrário, situa-o sempre em função de algo, em sua estrutura e consistência, o que já demonstra, diga-se de passagem, quão necessário é dissipar o equívoco de uma contraposição absoluta entre a análise estrutural da realidade e sua compreensão como realidade histórica.

Uma coisa é, pois, conceber o sujeito cognoscente como originária e essencialmente histórico, contribuindo criadoramente para instaurar a correlação cognoscitiva com o real; outra coisa é conferir ao espírito o poder de constituir de per si a realidade, resolvida toda ela no processo concreto e totalizante do pensamento, sem ser levada em conta a heterogeneidade das relações imanentes aos dados objeto de indagação.

Assim, por exemplo, o historicismo idealista parte, paradoxalmente, de um eu transcendental a-histórico, recebido como tal de Kant – para historicizá-lo em seu processo ou devir, de maneira que a concepção de um sujeito transcendental absoluto se transforma na concepção de um absoluto produzir-se integrativo de pensamento e realidade.

Quando, ao contrário, se admite a condicionalidade histórica do próprio sujeito cognoscente – e, por conseguinte, a impossibilidade de premoldar as suas formas cognoscitivas –, ele deixa de ser o foco de um absoluto acontecer histórico, para relacionar-se com algo que o transcende, com os objetos que se não resolvem na subjetivida-

de. Daí uma revalorização do real enquanto *objeto*, que se observa em fortes correntes do pensamento contemporâneo, o que não significa, de forma alguma, repito, que se possa olvidar a função positiva e inovadora do sujeito no ato de conhecer, por ser inegável a sua função criadora de formas de pesquisa, em virtude dos diversos estratos ou estruturas da realidade, a qual não se reduz, é claro, à realidade expressa por meio de relações de ordem sensitiva ou mesmo conceitual.

Abrem-se, assim, novas perspectivas à análise crítica, que, ao invés de pretender traçar a tábua das condições *a priori* do conhecimento, propõe-se o problema preliminar da natureza ou da essência do ato de conhecer, na correlação necessária do sujeito com as *esferas e consistências* distintas dos objetos. Não há condições do conhecimento a não ser em função de um mundo circundante, mas são condições universais e necessárias a quantos se situem naquelas circunstâncias, o que implica nova colocação dos critérios da verdade na correlação sujeito-objeto, o que quer dizer, em termos *ontognoseológicos*, consoante terminologia, que me parece mais consentânea com essa correlação essencial. Compreende-se, assim, por qual razão, ao mesmo tempo em que se determinavam a natureza e o papel do *sujeito* no ato cognoscitivo, ia sendo delineada a correlata *Teoria dos Objetos*, que constitui uma das partes essenciais da Teoria do Conhecimento.

Ao criticismo formal sucede, pois, um criticismo que envolve *sujeito e objeto*, pondo o problema do *a priori* na funcionalidade dos dois termos; ao criticismo transcendental posto em função da Matemática e das ciências naturais, sucede um criticismo que abrange também a experiência ética; ao criticismo estático, que preordena o real segundo esquemas imutáveis de um *eu transcendental* a-histórico, deve suceder um criticismo dinâmico, aberto e plurivalente; o que tudo implica uma alteração essencial no modo de colocar os problemas, mudança de atitude esta que corresponde, penso eu, ao sentido do pensar de nosso tempo.

Capítulo II
SENTIDO DO PENSAR DE NOSSO TEMPO

Natureza do ato cognoscitivo

I

A Filosofia contemporânea, no que se refere ao problema da "*fundação do conhecimento*", apresenta a tendência bem acentuada de superar compreensões mais ou menos unilaterais, que ora se verticalizam no sentido do sujeito cognoscente, ora no do objeto conhecido, exagerando a participação de cada um desses elementos no ato de conhecer.

Alguns filósofos, como E. Husserl e N. Hartmann, afirmam que o criticismo transcendental de fonte kantiana padece de uma lacuna essencial, que consistiria em não realizar a análise da natureza ou consistência do próprio "ato de conhecer", antes de indagar dos métodos, dos limites, da origem, ou da essência do conhecimento como tal. Sob outro prisma, na vertente oposta do empiricismo lógico, é o que se dá com os que desenvolvem uma "Teoria da Ciência" e, mais particularmente, de pesquisa científica, cuidando de seus esquemas e modelos, bem como de seus métodos de descoberta e de verificação, deixando entre parênteses os pressupostos transcendentais que os condicionam.

Quando falo, por conseguinte, em "fundação do conhecimento", já estou admitindo como válida e necessária toda uma gama de perguntas que os neopositivistas, enclausurados no círculo de seus pressupostos protocolares, repeliriam, *in limine*, como "destituída de sentido". Na realidade, porém, o problema do fundamento lateja implí-

cito e inquietante no desenrolar de pesquisas só aparentemente de *per si* bastantes.

Cabe, todavia, ponderar que, quando me refiro ao problema do fundamento, faço uma indagação no âmbito da Teoria do Conhecimento, visando atingir um *pressuposto* que seja em si bastante para compreender-se *como* se processa o ato cognoscitivo e quais as condições que possibilitam o seu rigor ou exatidão. Enquanto nos mantemos nos domínios da Ontognoseologia, não nos propomos o problema de *natureza ontológica* do conhecimento, no sentido lato do termo ontologia, isto é, em sentido metafísico, ao qual aludiremos na parte final deste livro.

Ora, na esfera ontognoseológica cabem perguntas como estas: Em que consiste o *ato do conhecimento*? Como ele se instaura e com que características originárias?

Que é conhecer? Conhecer é conhecer "algo". Parece uma afirmação banal, quase óbvia e, no entanto, é rica de conseqüências. No idealismo imanentista, por exemplo, pretende-se conhecer sem que "algo" seja suposto como condição do processo cognoscitivo e, sob esse prisma, heterogêneo em relação ao pensamento mesmo.

Não se veja nessa postulação de "algo" como condição do conhecimento a admissão prévia de uma realidade em si transcendente, plena e definida, suscetível de ser toda *refletida* pela consciência ou pelo pensamento. Como se explicará no decurso deste trabalho, a posição ontognoseológica parte do dado inicial da *intencionalidade como sentido vetorial do espírito*, isto é, da concepção husserliana, inspirada nos escolásticos e em Franz Brentano, sobre o caráter essencialmente intencional da consciência[26].

N. Hartmann diz que, do ponto de vista puramente gnoseológico, sujeito e objeto são termos somente pensáveis em correlação essencial, porquanto não se pode falar em sujeito que não o seja para um objeto, nem é possível pensar-se um objeto que não o seja em razão de um sujeito, embora, consoante a sua doutrina, não se situem nessa *correlação funcional* todas as possibilidades de conhecimento[27].

Para Hartmann, a relação de conhecimento é, essencialmente, uma *correlação*: "O sujeito não é sujeito senão em relação a um objeto, e o objeto não é objeto senão em relação a um sujeito. Cada um deles só é o que é em função do outro, condicionando-se reciprocamente. A sua relação é uma correlação"[28].

Isto não obstante, seria errôneo pensar que Hartmann reduza o problema do "ser" ao problema do "objeto", pois este, pondera ele, não é senão "o que é conhecido do ser".

Observe-se, por outro lado, que ele não emprega o termo *Ontognoseologia*, inclusive porque tal expressão não corresponderia plenamente à sua colocação do problema, na qual prevalece o *ontológico* ("o caráter ontológico do objeto – afirma Hartmann – supera o caráter gnoseo-

26. Cf. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, trad. Morente-Gaos, 1929, t. III, cap. II, p. 147 e segs.: "A Consciência como Vivência Intencional" e, mais detalhadamente, *infra*, Capítulo V.

27. N. Hartmann, *Ontología*, I – *Fundamentos*, trad. de José Gaos, México, 1954, pp. 19 e 91. Fica, assim, entre parênteses e, como tal excluída do momento ontognoseológico (mas não da Filosofia), qualquer indagação prévia sobre o "ser em si", ou a "coisa em si", por transcender a correlação sujeito-objeto.

28. *Les Principes d'une Métaphysique de la Connaissance*, trad. Raymond Vancourt, Paris, 1945, vol. I, p. 87. Max Scheler aceita a tese de N. Hartmann sobre a reciprocidade ou "correspondência entre imagem e significação", declarando que a consistência (o "ser-assim") da coisa é dada por essa coincidência ou correspondência da objetividade da imagem e da significação. Discorda, porém, de Hartmann quando este sustenta "a anterioridade do mundo exterior", tomando o caminho do "realismo crítico", assim como repele toda teoria, como a de Schuppe, que funde o conhecimento mediante imagens imanentes à consciência. Muito antes da publicação das grandes obras de N. Hartmann sobre Ontologia, não escapou à acuidade crítica de Scheler a preponderante significação do "ôntico", na teoria do conhecimento hartmanniana (cf. *Idealismo-Realismo*, cit., p. 32 e segs.).

lógico do ser, o que quer dizer que atrás do ser em si gnoseológico se acha um ser em si ontológico")[29], enquanto para mim não tem sentido qualquer primado de um ou de outro termo, dada a natureza integrante e dialética da correlação subjetivo-objetiva. Para Hartmann, ao contrário, o sujeito e o objeto são postulados num mesmo plano, o *ontológico*, implicando dois ramos de investigação: a "Ontologia do objeto do conhecimento" e a "Ontologia do conhecimento do objeto".

A discriminação da Ontognoseologia em Gnoseologia e Ontologia deve obedecer, segundo penso, a outros critérios, só tendo significado como momentos abstrativos na unidade do processo ontognoseológico[30].

Por mais, porém, que se aprimorem os processos de captação do real e os meios técnico-lingüísticos de sua comunicabilidade, jamais algo, vivido como objeto na consciência intencional, se confundiria ou se identificaria de maneira absoluta com o sujeito, nem este seria suscetível de reduzir-se ao primeiro, permanecendo sempre um deles heterogêneo em relação ao outro.

29. *Op. cit.*, vol. I, p. 154.

30. A palavra *Ontognoseologia* foi por mim proposta por volta de 1945 (cf. "Preleções de Filosofia do Direito", taquigrafadas naquele ano, p. 45) como a mais correspondente ao meu pensamento, e não saberia dizer se houve emprego anterior desse termo. Posteriormente, Andrea Mario Moschetti, em sua obra *L'unitá come Categoria*, II, *Situazione e Storia*, Milão, 1960, desenvolve uma doutrina das categorias que pretende não seja "mera antologia nel senso classico tradizionale, ma una *sintesi ontognoseologica*".

Expressão correspondente encontramos na obra de *André Marc* que emprega freqüentemente a palavra "Gnoseontologia". Em sentido semelhante, sob a influência da Filosofia de Tomás de Aquino, bem como do pensamento de Brentano e N. Hartmann, situa-se a *Ontofenomenologia* de Amadeu da Silva-Tarouca, exposta sobretudo em seu livro *Philosophie der Polarität*, Graz, 1955, e em *Philosophie im Mittelpunkt, Entwurf einer Ontophänomenologie*, Viena, 1956. Para uma síntese de seu pensamento, ver o ensaio "Teoria Ontofenomenologica della Verità", na coletânea *Filosofi Tedeschi Oggi*, com introdução de Fellice Battaglia, Bolonha, 1967, pp. 407-418.

Mister é, todavia, reconhecer que a análise fenomenológica do ato de conhecer – admiravelmente levada a cabo por Husserl e N. Hartmann – não só nos revela o caráter *intencional* da consciência e, por conseguinte, a correlação funcional subjetivo-objetiva como condição do conhecimento, mas também, a meu ver, a *dialeticidade* que lhe é inerente, muito embora assim não o pensem esses dois filósofos.

Se sujeito e objeto são termos que reciprocamente se implicam e se exigem, mantendo-se heterogêneos, entre os mesmos se estabelece uma tensão pluridimensional somente suscetível de ser explicada à luz de uma *dialética de implicação-polaridade*, que, como será esclarecido oportunamente, insere-se no âmbito da *dialética de complementaridade*.

Deixando, porém, para posterior apreciação esse aspecto fundamental do problema, ao qual os citados pensadores não dedicam maior atenção, é inegável que, partindo da consideração do caráter *intencional e tensional* da consciência, veio o pensamento contemporâneo elaborando as bases de uma "Teoria do Conhecimento" que se enquadra, em linhas gerais, no impropriamente denominado "realismo crítico", e que, a meu ver, culmina em um "realismo ontognoseológico", visto como, se, de um lado, assinala uma revalorização do objeto – em confronto com a "subjetivação" idealista – por outro lado, leva também em conta aquilo que é próprio do sujeito e não se origina, não provém, nem resulta do ser enquanto objeto, reconhecendo-se o papel criador da *percepção*[31].

31. É o que se reconhece mesmo fora da compreensão transcendental do ato cognoscitivo. Segundo a Epistemologia genética, por exemplo, "a percepção não se reduz a um registro de simples constatação, mas introduz, desde o começo, uma esquematização prelógica, sob a influência das atividades sensório-motoras necessárias ao seu funcionamento". Cf. Joncheere, B. Mandelbrot e J. Piaget, *La Lecture de l'Expérience*, Paris, 1958, p. 15.

Cumpre, com efeito, reconhecer a participação criadora do sujeito, mas sem lhe atribuir um papel absoluto na constituição ou produção do objeto, como sustentam, por exemplo, os neokantianos da Escola de Marburgo, para os quais o método é constitutivo do objeto, de tal modo que a "coisa em si" se converte em mero limite lógico negativo do cognoscível. Sem se absolutizar o valor do sujeito cognoscente, mister é reconhecer que não haveria "ciência" se o espírito não se caracterizasse por sua originária capacidade de síntese ordenadora do real, ou, por outras palavras, se não houvesse a "síntese *a priori* do espírito", magistralmente enunciada por Brunschvicg nesta fórmula precisa: "conhecer-se é captar-se em seu próprio poder constituinte"[32]. Tal asserção poderia ser convertida nesta outra: "Conhecer algo é captá-lo em sua correlação com o poder constituinte do espírito".

Sujeito cognoscente e "algo", enquanto alvo ou objeto da intencionalidade cognoscitiva, eis os dois ineliminâveis fatores constitutivos de todo *ato* de conhecimento, seja do *mundo da cultura*, seja do *mundo da natureza*, e ainda mesmo que o conhecimento verse sobre "objetos ideais", como os da matemática e da Lógica formal, pois se os "objetos ideais" "são enquanto pensados", o pensamento neles e por eles se desenvolve em sua *conseqüencialidade objetiva*.

Considero algo (*aliquid*) tudo que seja logicamente suscetível de tornar-se objeto de conhecimento ou de condicionar objetivamente o *ato* de conhecer. Algo não é pensável como objeto ou multiplicidade de objetos, mas é apenas suposto como Objetividade em geral, ou seja, como algo para o qual logicamente converge o espírito como intencionalidade. Tal colocação do problema no plano gnoseológico relaciona-se, conforme já foi inicialmente apontado, com a consideração dos atos psíquicos como "vivências

32. Brunschvicg, *L'expérience Humaine et la Causalité Physique*, Paris, 1922, p. 612.

intencionais". "Na percepção é percebido algo – escreve Husserl, reportando-se a Brentano –; na representação imaginativa é representado imaginativamente algo; no enunciado é enunciado algo; no amor é amado algo; no ódio é odiado algo; no apetite é apetecido algo; no conhecimento é conhecido algo"[33].

Se no concernente aos objetos *lógicos* ou *ideais* há identidade entre "algo" e "objeto", que se distinguem apenas como posições do pensamento mesmo (se penso um *triângulo*, por exemplo, o triângulo é momento objetivado do pensar), já os objetos naturais ou culturais suscitam outro problema que é o da adequação entre o pensar e o pensado, entre quem pensa e o conteúdo do pensamento, e, outrossim, entre o "objeto" e "algo" a que ele se refere: destarte, no ato de pensar pressupõe-se algo de diverso do pensamento e em cujo sentido o pensamento "intencionalmente" se dirige.

Situando-se perante algo, o sujeito põe logicamente o objeto, mas só o põe na medida em que converte em estruturas "lógicas" as estruturas "ônticas" de algo. O sujeito é, desse modo, um foco revelador de determinações só logicamente possíveis por se admitir em "algo" virtualidades de determinação. Daí dever-se concluir que o conhecimento *é um construído de natureza ontognoseológica*, sem que esse resultado seja necessariamente o de uma operação por graus, pois o espírito tanto pode realizar a síntese objetivante compondo intelectivamente em unidade os dados múltiplos da *intuição sensível*, como pode captar, num ato imediato de *intuição eidética*, a estrutura unitária de algo. O esquematismo apriorístico de Kant, assim como o intuicionismo eidético husserliano, afiguram-se-me ambos formas de absolutização de um dentre os processos de que a consciência intencional pode se valer em função de cada estrato da realidade cognoscível. São, a meu ver, pressupostos essenciais da *Teoria dos Objetos*.

33. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, *loc. cit.*, p. 151.

O sujeito, em suma, apreende algo como objeto, mas resta sempre algo a ser objeto de novas sínteses relacionantes do espírito, assim como é possível pensar-se hipoteticamente algo que, correlacionável ou não com o já objetivado, apareça como heterogêneo em relação ao sujeito mesmo, por ser transcendente a ele, e, como tal, irredutível ao âmbito do processo cognoscitivo: em função do âmbito ontognoseológico o transcendente é uma hipótese, mas hipótese ineliminável.

II

O conhecimento depende, pois, de duas condições complementares: um sujeito que necessária e intencionalmente se projeta no sentido de algo, visando captá-lo e torná-lo seu; algo que já deve possuir necessariamente certa determinação ou consistência embrionária, certa estrutura "objetiva" virtual, sem a qual seria logicamente impossível tal captação. O *ser* não é, nesse sentido, o absolutamente indeterminado, mas antes o *infinitamente determinável*, donde serem não apenas *subjetivas*, à maneira de Kant, mas também *objetivas* as condições transcendentais do conhecimento. É tão-somente à luz dessa correlação ambivalente que se poderá falar em "fundação" do processo cognoscitivo.

Não é demais esclarecer que, quando me refiro a "condições transcendentais objetivas" do conhecimento, não pratico uma extrapolação ou projeção de categorias lógicas para o plano do ser, como se a este fossem atribuídas ou nele se reconhecessem *a priori* estruturas lógicas próprias, pois o transcendental é sempre referido ao plano da consciência. O que quero dizer é que, no ato de pôr-se o espírito perante algo para recebê-lo como objeto, essa recepção de algo como "objetividade" não pode ocorrer sem adequação ou conformação da consciência àquilo que é percebido ou conhecido como "distinto dela". Há, pois, na consciência mesma, *"condições de adaptação a algo"* (*condições objetivas*) que não são menos essenciais ao co-

nhecimento que as *condições subjetivas*, isto é, aquelas que são inerentes à consciência e insuscetíveis de sofrer quaisquer mutação em virtude da presença ou da inserção de algo como objeto. O transcendental coincide, por conseguinte, na originária "consciência de si" correlata à "consciência do distinto de si".

É dessa correlação que resulta não ser o conhecimento nem cópia de algo dado, nem criação *ex nihilo*, mas antes uma síntese prospectiva, no sentido de que é uma síntese que se dá com autoconsciência de sua implenitude, nos limites de uma "*distinção*" entre termos que jamais poderia deixar de subsistir, para se converter em "*identidade*".

O sujeito, em suma, não recebe de algo, passivamente, uma impressão que nele se revele como "objeto", nem algo se transfere ao plano do sujeito, reduzindo-se às suas estruturas subjetivas. Sob o estímulo de algo, e na medida e em função de condições subjetivas e histórico-sociais – pois o realismo ontognoseológico, consoante já observado, não olvida a inevitável condicionalidade social e histórica de todo conhecimento –, o sujeito, de certa maneira, "põe" o objeto, que pode não corresponder integralmente a algo, mas a algo com certeza sempre corresponde.

Aliás, a "natureza histórica" do ato de conhecimento não se prende, como poderia parecer, apenas ao fato circunstancial de achar-se o homem no mundo, condicionado pelo que o cerca, mas se vincula antes à historicidade mesma do ser humano, cujo *perceber* já é um *atuar*, cujo *saber* já é um *projetar-se para algo*, como o revelam as palavras correlatas "*objeto*" e "*objetivo*", a primeira denotando o alvo do conhecimento; a segunda indicando a conseqüente *direção* do agir.

Donde se conclui que "algo" é tudo o que é pressuposto pelo espírito como suscetível de relativa adequação às estruturas lógicas e práticas que se constituem no ato concreto do conhecimento. O sujeito é, assim, a condição

de possibilidade de explicação ou compreensão de infinitas experiências, conforme se trate de experiências físico-naturais, ou histórico-culturais, visto como a natureza se explica e a cultura se compreende, embora esse problema se ponha, hoje em dia, de maneira diversa da formulada por Dilthey.

O espírito projeta-se sempre, e necessariamente, como intencionalidade, para algo, para o ser, e isso demonstra que o homem não conhece porque quer, mas sim porque, em grau maior ou menor, *não pode deixar de conhecer*; nisso consiste a sua *racionalidade*, a qual não se resolve, pois, em um pensar gratuito, sem conseqüências no plano da ação, pois já é em si mesma momento da "práxis". Ora, se não houvesse a intencionalidade na raiz da atividade psíquica, nem sequer se poderia pensar no ser, que, do prisma ontognoseológico, é a virtualidade infinita de determinações espirituais. Por outro lado, e, paralelamente, se o homem não se volvesse necessariamente para o ser, não se revelaria em sua autoconsciência, como *espírito*, que só é espírito enquanto capacidade relacionante do real, como condição de síntese superadora do disperso da experiência interna e externa: só enquanto me distingo de algo ou de alguém, sou capaz de revelar-me a mim mesmo.

Isso posto, penso que deva ser restringido o conceito hartmanniano de transobjetivo àquilo que ainda não se conhece, mas que pode ser objeto de conhecimento, *objiciendum*. Por outro lado, objeto transcendente ou metafísico é aquele a que só podemos nos referir, em última análise, como pressuposto da totalidade do processo cognoscitivo, como condição primeira do conhecer: é objeto metafísico porque transcende os quadros ontognoseológicos, é "algo" que se impõe como ponto a que tendem indefinidamente as perspectivas do conhecer[34].

34. O "objeto", porém, é transcendente em relação ao "sujeito", embora não o seja quanto ao processo ontognoseológico. Veremos, afinal, que a transcendentalidade, correlativa do processo ontognoseológico não exclui, mas antes postula a *transcendência* no plano metafísico, mas este é assunto que ultrapassa os estritos objetivos do presente livro.

Idealismo e realismo revistos – Compreensão da consciência transcendental

III

A Ontognoseologia é, pois, um estudo que se desenvolve partindo do princípio de que não é possível "conhecer" sem referências objetivas (algo que o espírito se põe como distinto dele, trazendo-o a si), mas isso não implica em ficar resolvido, *desde logo*, ou *a priori*, se o objeto, pressuposto pelo ato de conhecer, existe efetivamente em si (atitude realista clássica) ou, ao contrário, representa apenas um momento do próprio pensamento (atitude idealista).

A Ontognoseologia, por lançar as suas bases a partir do ato radical do conhecimento, põe-se antes das aporias do idealismo e do realismo, dada a originária implicação existente entre o pensamento e o ser, reconhecendo-se que o pensamento só tem o poder de pôr estruturas lógicas em função de estruturas ônticas.

Por outro lado – e é assunto que melhor se compreenderá ao longo deste livro –, o dualismo entre "mundo da natureza" e "mundo do espírito", embora mantido em sua essência, perde o sentido de contraposição radical em que se exaure o culturalismo idealista. Se toda forma de conhecimento é subjetivo-objetiva, a cultura engloba em si, e os supera, os liames causais que presidem o processo da natureza; e, por sua vez, esta não se nos apresenta em seu estado bruto, e em si oculto, mas já nos vem necessariamente referida ao foco espiritual que lhe capta e, em última análise, lhe outorga sentido, enquanto a converte em "significativa" para o homem.

Nunca será demais enfatizar que toda a trama lógico-axiológica dos "dados empíricos" só é *cultura* na medida em que enquanto sejam estes referidos à consciência intencional no seu desdobrar-se temporal, só possível por serem natureza e espírito os termos de um processo,

o que desde logo aponta para a correlação essencial que há entre processo ontognoseológico e processo histórico-cultural, aspectos dialéticos de um mesmo e único tema.

IV

Como já foi dito, uma das características do pensar de nosso tempo é a insatisfação quanto à análise do conhecimento focalizado apenas segundo as estruturas ou as condições do sujeito cognoscente, máxime se abstraído de sua historicidade originária, bem como das circunstâncias histórico-mesológicas em que o ato cognoscitivo inevitavelmente se desenvolve, com base nas estruturas inerentes ao "campo de realidade" observado. Alguns autores chegam a ver nessa insatisfação pela Gnoseologia abstrata um retorno às linhas clássicas da Teoria do Ser, conferindo papel subordinado à Teoria do Conhecimento, não obstante o caráter prevalecentemente gnoseológico do neopositivismo em todas as suas ramificações, mas esse entendimento quase saudosista não corresponde ao que há de essencial e específico na problemática filosófica hodierna, que não passa uma esponja sobre o legado crítico cartésio-kantiano.

Obras como *Para Fundamentação da Ontologia*, de N. Hartmann, *Ontologia Geral da Realidade*, de Gunther Jacobi, *O Ser e o Tempo*, de M. Heidegger, *O Ser e o Nada*, de J. P. Sartre, *Ensaios de Realismo Crítico* de Santayana ou *Processo e Realidade* de Whitehead, e muitas outras mais, apesar das diferenças de orientação ou de propósitos, podem ser, sem dúvida, lembradas como representativas da renovada preocupação atual pelos problemas da realidade e do ser, por um significativo "retorno às coisas"; mas cabe verificar que espécie de "Ontologia" é essa que ora se insere na história das idéias, sem o preconcebido propósito de vislumbrar uma única luz iluminando a diversidade infinita das paisagens.

A meu ver, não se pode falar propriamente em retorno à teoria clássica do ser, como se de modo geral se

reconhecesse a existência de uma prévia e plena realidade "a se stante" aceita como ponto de partida da Gnoseologia: o que ocorre é, antes, a tendência no sentido de uma Teoria do Conhecimento que seja, ao mesmo tempo e inseparavelmente, Teoria do "objeto" e do "sujeito", levando-se em conta a correlação essencial e dinâmica entre o sujeito pensante e "algo" problematicamente cognoscível.

Quanto à posição especial de Heidegger, são notórias as dificuldades para determinar sua fundamentação gnoseológica, embora já tenha havido válidas contribuições mostrando como, à luz de suas obras, pode ser posto sobre novas bases o problema do conhecimento. Sua preocupação predominante e essencial é quanto aos problemas primordiais do Ser, o que não o reconduz, no entanto, à Metafísica clássica, que ele rejeita por julgá-la um desvio das fecundas intuições dos primeiros pensadores gregos. Embora recusando, como Hegel, uma Teoria do Conhecimento, *qua talis*, parece-me que devemos a Heidegger algumas contribuições do maior alcance no plano gnoseológico, como seja o entendimento de que a compreensão, isto é, o ato hermenêutico de fatos e idéias não é uma das possíveis atitudes do sujeito congnoscente, mas algo intrínseco ao homem, sendo "o compreender o modo de ser da existência".

Tampouco devemos olvidar que, segundo tem sido posto em evidência por Gadamer, não é menos relevante o ensinamento heideggeriano no sentido de que, em última análise, toda compreensão é uma pré-compreensão, não havendo possibilidade de conhecimento sem uma antecipação do perguntado, de tal modo que a antecipação ideativa se põe como estrutura constitutiva de qualquer forma de compreensão, o que implica, a meu ver, uma correlação dialética entre sujeito e objeto, entre intuição pesquisadora intencional e o conteúdo do que se investiga[35].

35. Especialmente, além de *Sein und Zeit*, cf. o denso estudo de Heidegger, *Vom Wesen der Wahreit*, assim como a Introdução que Alphonse de Waelhens e Walter Biemel redigiram para a tradução francesa, *De l'Essence de la Verité*, Louvain, Paris, 1948. Mais exaustiva-

Relativamente à posição de Karl Jaspers, é conhecida a sua doutrina sobre a *polaridade de subjetividade e objetividade*, título, aliás, do Capítulo X de sua *Philosophie*, na qual, após afirmar que "*existência* é o que nunca é objeto, a origem a partir da qual eu penso e atuo, sobre a qual falo em pensamentos que não são conhecimento de algo"[36], afirma que "*a existência* existe sempre em subjetividade e objetividade, de maneira que "o mundo está cindido em sujeito e objeto, ou seja, na relação de ambos"[37].

Conclui Jaspers que esse "problematicismo existencial, dialético por seu sentido e sem solução, é origem e meta, o começo filosófico e a impossibilidade de que o filosofar cesse". Tal polaridade, inexplicável e inexplicada, ora impele a existência empírica para a validade objetiva, ameaçando afogar o eu no vácuo de "um outro estranho a ele", ora a impele para as possibilidades abertas do subjetivo, de sorte que a existência *aparece* (note-se que Jaspers não a *conceitua* deste ou daquele modo) como sendo "a totalidade *circunstancial* de objetividade e subjetividade"[38]. O mais que

mente Alphonse de Waelhens liga o conceito de verdade de Husserl ao de Heidegger em *Phénomenologie et Verité*, Louvain, Paris, 1965. Sugestivas são as considerações de Humberto Piñera Llera no artigo "Possibilidades epistemológicas de la filosofia existencial", em *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. IX, nº 3, 1949, p. 400 e segs.

A Filosofia de Heidegger, mais do que uma Gnoseologia, implica uma Ontologia do conhecimento, consoante o demonstra Ernesto Mayz Vallenilla em sua obra *Ontología del Conocimiento*, Caracas, 1960, mas sem olvido de que ela representa, consoante vimos, uma nova compreensão da Hermenêutica. Nesse sentido, ver Hans Georg Gadamer, *Veritá e Metodo*, trad. de Gianni Vattimo, Milão, 1972, e Il *Problema della Coscienza Storica*, trad. de Giancaetano Bartolomei, 2ª ed., Nápoles, 1974, p. 84 e segs. Quanto ao problema da "compreensão" em Heidegger, *vide*, outrossim, Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger*, Coimbra, 1966, p. 231 e segs., e Ernildo Stein – *Compreensão e Finitude*, Porto Alegre, 1967.

36. Karl Jaspers, *Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Madri, 1958, t. I, p. 14.

37. Karl Jaspers, *op. cit.*, t. II, p. 234.

38. *Op. cit.*, t. II, p. 234.

se pode dizer é que essa tensão no existir empírico "dispara o salto para a transcendência", ficando, assim, o problema do conhecimento condicionado a um *dado existencial* que é a polaridade de subjetivo e objetivo.

Como os de Heidegger, Hartmann e de Jaspers, outros exemplos eloqüentes poderiam ser aqui invocados para comprovação de que a atual Teoria do Conhecimento se caracteriza, cada vez mais, pela preocupação de realizar uma nova síntese na qual, segundo a opinião dominante, deverão ser ponderadas as exigências do problema ontológico, mas sem se fazer abstração das conquistas da Gnoseologia segundo a grande linha cartésio-kantiana[39]. Acorde com esse ponto de vista, julgo que a questão não se converte, em suma, em "pura Ontologia", conservando, ao contrário, também a sua natureza radicalmente gnoseológica, embora possa abrir acesso aos problemas do ser, postulando mesmo uma posterior indagação de ordem metafísica, ou o salto para a transcendência a que se refere Jaspers.

É inegável, pois, a atual revalorização do problema do "objeto", a qual não se nota neste ou naquele pensador isolado, mas nas grandes correntes que determinam o pensamento do século XX. Tal orientação dominante liga-se, principalmente, à corrente fenomenológica de Husserl, manifestando-se, nas aplicações que Max Scheler, Nicolai Hartmann ou Martin Heidegger deram ao método fenomenológico, abrindo novas perspectivas à problemática do ser; no realismo crítico de Külpe e Messer; no consciencialismo crítico de Pantaleo Carabellese e Luigi Bagolini; no neo-realismo de G.E. Moore e Bertrand Russell, Broad e Perry, assim como no realismo dualista de Alexander; no realismo essencialista de Santayna, ou no

39. Deixo de analisar aqui o problema à luz da fenomenologia de Husserl, porque o assunto, por sua magnitude, será tratado no Capítulo V.

O mesmo se diga quanto à posição dos filósofos das ciências que têm reconhecido a participação *positiva* do sujeito no ato cognoscitivo, conforme exponho no Capítulo VII.

realismo temporalista de Lovejoy; em algumas tendências da filosofia da existência e no naturalismo pragmático de Dewey e seus continuadores, ou no realismo do senso comum de Popper.

No fundo, o que tenta a muitos pensadores de nossos dias é superamento, em uma nova e poderosa síntese, as explicações incompletas ou unilaterais, ora polarizadas no sentido do sujeito, ora convergidas inteiramente para a transcendência do objeto.

V

Se Dilthey vislumbra na história da Filosofia, como sistema vivo de atitudes e de idéias, um movimento pendular do espírito, entre uma concepção do *Eu* e uma concepção do *Universo*, entre uma tendência fundamental para o subjetivo e outra para a objetividade, talvez seja certo dizer-se que há momentos na história em que se busca superar esse ritmo pendular, no sentido de uma unidade ambivalente e sincrônica.

Podemos dizer que, visualizada a questão, à luz do subjetivismo transcendental de Husserl (primado da subjetividade) ou do ontologismo transcendental de Hartmann (primado do ser e do objeto), impõe-se admitir uma terceira solução, na qual se deixa de considerar o sujeito e o objeto *in abstrato* e de maneira estática, ou então, como dois termos empiricamente contrapostos, para se reconhecer que ambos só têm efetivamente sentido quando correlacionados no *processus* ontognoseológico, em cuja concretitude unitária se distinguem segundo uma dialética de complementaridade.

Na posição do criticismo ontognoseológico, infensa à ruptura da "relação do conhecimento", com a desarticulação de seus dois termos – o que corrobora a impossibilidade, como se verá, de uma *reflexão subjetiva*, de tipo husserliano, assim como uma *objetivação ontológica*, de

tipo hartmanniano –, o sujeito e o objeto só têm significado no processo que os condiciona e pelo qual são condicionados (processo ontognoseológico), não podendo haver universalidade e concreção fora dos nexos relacionais que assim se constituem.

Não se trata de mera justaposição de pontos de vista, como poderia parecer a uma análise superficial do assunto, mas de uma correlação intuível como essencial no ato mesmo do conhecimento. Este, em verdade, só é logicamente possível na medida e enquanto "algo" – como "datidade" virtualmente inexaurível, que transcende cada ato singular de conhecer – está perante o "sujeito", cujas virtualidades doadoras de sentido, por sua vez, não se esgotam em nenhuma das formas de síntese realizadas ou por realizar. Desse modo, quer *para a parte subjecti*, quer *para a parte objecti*, revela-se a "transcendência" (com referência às atualizações do processo ontognoseológico) da correlação sujeito-objeto, possibilitando a práxis do conhecimento.

Dir-se-á que, como o idealismo pós-kantiano pôs em evidência, nada pode ser dito de algo sem que, desde logo, se torne momento da consciência ou do pensamento, e está certo, mas não é o bastante, penso eu, para que dessa asserção se deva concluir no sentido da absoluta identidade do pensamento com a realidade, pela redução desta àquela. O idealismo nasce da pretensão de o sujeito, no ato de conhecer algo, identificar-se com o conhecido, a realidade sendo enquanto racional, e a racionalidade sendo enquanto real. Sob certo prisma particular, talvez se pudesse considerar ontognoseológica também a posição hegeliana, mas segundo uma conciliação de opostos, na *identidade*, não segundo uma correlação de *distintos*.

Impossível se me afigura tal *identidade*, pois, por mais que pensamento e realidade se co-impliquem e por mais que esta só adquira plenitude como realidade de ordem racional, jamais o objeto se reduz ao sujeito, *dada a apontada transcendência que os distingue, e, ao mesmo*

tempo, os correlaciona, mantido aberto o processo cognoscitivo, o qual, a rigor, deveria ser considerado concluso se os dois pólos se encontrassem e se fundissem para constituir, *na identidade*, o centro do conhecimento total, isto é, da realidade total como autoconsciência.

Conhecimento e concreção

VI

No ato pelo qual o espírito conforma algo a si, conformando-se a algo (e Husserl pôs bem em evidência esse momento ou grau inferior de atividade noética, com "receptividade passiva"), dá-se uma síntese que integra algo no plano da subjetividade, determinando-o como "objeto": se nisso consiste o ato de doação de sentido ou de constitutividade das "determinações objetivas", a consciência, *como consciência intencional* que é, não pode deixar de reconhecer algo como "distinto de si".

É de fundamental importância destacar esse *ato de reconhecimento* como algo de inerente à intencionalidade da consciência, que, sendo consciência de algo, só pode ser consciência do "distinto" e não do "idêntico", com o que se revela a antítese aparente entre realismo e idealismo.

É ainda o mencionado *ato essencial de reconhecimento* que põe nos seus devidos termos o problema da "heterogeneidade do objeto em relação ao sujeito", esclarecendo-nos que no ato de conhecer não há nenhum paradoxo ou ambigüidade, quando de antemão se afirma que a "consciência é consciência de algo", pois deveras paradoxal seria o inverso, isto é, que, admitida a intencionalidade para algo, jamais algo viesse a ser objeto da consciência.

Como se vê, na teoria ontognoseológica, a complementaridade subjetivo-objetiva e a sua dialeticidade resultam da condição mesma de cada ser humano, como ente em

relação indissociável com *algo* e com *alguém*, não se podendo compreender e realizar a *subjetividade* sem se pôr como *intersubjetividade* (um *eu* perante *outro eu*) e sem *transcedência* (o *eu* perante o *universo*).

VII

Postos assim os dados da questão, penso poder afirmar que a problemática atual do conhecimento culmina em uma Ontognoseologia, como síntese superadora das tendências *ontológicas e gnoseológicas* que caracterizaram, respectivamente, as Filosofias clássica e medieval (idênticas, a meu ver, no que tange à Teoria do Conhecimento, pelo papel predominante conferido por ambas ao *objeto*) e a Filosofia moderna que, desde os humanistas itálicos e Descartes, passou a dar mais relevo ao *subjetivo* no ato de conhecer[40].

É claro que me limito a considerar apenas o sentido do pensamento atual sob prisma particular, o gnoseológico. É ele, porém, inseparável de outros que acentuam sempre a tendência fundamental de nossa época para examinar as questões de forma concreta, pondo o problema do homem na totalidade de seus fatores materiais e espirituais, integrado nas razões históricas de seu desenvolvimento, nas interações e correlações necessárias com o mundo envolvente da cultura a que pertence. Destarte, *ser e sentido, cultura e sinais* surgem como problemas correlatos, revelando que as questões pertinentes ao *ser* e ao *valor* não se distribuem em mundos paralelos, mas antes se dialetizam, não havendo Axiologia que não implique Ontologia, e vice-versa, dada a já apontada natureza nomotética da *consciência transcendental*, ao mesmo tempo *lógica e axiológica*, fundante, concomitantemente, das experiências natural e histórica, visto como no conceito de *objeto* está imanente o do *objetivo* a ser alcançado.

---

40. Sobre outros aspectos do sentido ontognoseológico do pensar de nosso tempo, ver Miguel Reale, *Filosofia do Direito*, São Paulo, 7ª ed., 1975, vol. I, p. 39 e segs. (p. 43 e segs. da 18ª ed., 1998).

Não se alegue, quanto à tese aqui exposta, da *consciência transcendental* como fundação do processo ontognoseológico, que a consciência humana não passa de uma conquista na evolução da biosfera, sendo, em última análise, uma categoria histórica mutável. O mesmo se tem dito com relação ao conceito de pessoa, como valor emergente em dado momento do processo histórico. Em ambos os casos, há lamentável confusão entre o ponto de vista *empírico-genético* (e ninguém, hoje em dia, contesta que o homem só em grau avançado de sua evolução adquire consciência de si e do mundo, e, mais ainda, de "estar no mundo") e o ponto de vista *transcendental* da significação ou validade desse fato ocorrido em certo instante do tempo, quer *por acaso*, quer por força de inelutáveis processos naturais.

Até mesmo no âmbito da Biologia atual se reconhece que certos valores, uma vez adquiridos pela espécie humana, podem ser considerados *inatos*, no sentido especial de terem se tornado *invariantes* na linguagem do "código genético", isto é, inscritos definitivamente no destino do homem[41], mas esse conceito empírico de "inatismo", a que se pode chegar no campo da investigação científico-positiva, apresenta-se, no plano filosófico, como *transcendentalidade*, no sentido especial que essa palavra possui no presente ensaio.

A bem ver, qualquer que tenha sido a causa da emergência da consciência humana na escala biológica, como foco de percepção do *eu* e do *mundo* (e é nessa correlação eu-mundo que repousa o novo conceito de consciência transcendental), parece-me evidente que, sob o prisma puramente lógico, a possibilidade desse acontecimento já se continha transcendentalmente no ser do Homem, de tal modo que a validade da consciência transcendental não se vincula retrospectivamente à sua gênese.

41. Cf. Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessiteé* (Essai sur la Philosophie Naturelle de la Biologie Moderne), Paris, 1971, p. 183 e segs., e *passim*.

Não há, pois, como confundir o fato empírico do advento histórico da consciência ou sua mutabilidade temporal com a necessária referência, nos domínios da Teoria do Conhecimento, à consciência como *prius* capaz de fundar, no plano ontognoseológico, a experiência natural ou ética[42].

Donde podermos concluir que a consciência não é um dado originário em termos biológicos ou psicológicos de "consciência empírica", ligada aos fatos de sua gênese e evolução, mas significa a *fundação originária* no plano lógico da *intentio*, abrangendo tanto a mera participação do *eu* com *algo* de forma instintiva ou primária, quanto as formas superiores dessa correlação expressa no juízo e no discurso.

Como se vê, a renovada investigação da objetividade teve como conseqüência não a negação, mas antes o enriquecimento da *subjetividade* como subjetividade concreta e *intersubjetividade*.

Não tem sentido, pois, afirmar-se que tenha havido o abandono ou o descrédito da subjetividade, e, como conseqüência, dos problemas gnoseológicos, como problemas prévios e condicionantes, pois o que se nota é antes uma mudança de atitude e de perspectivas, visando situar o conhecimento de maneira concreta, superando-se o insulamento e a abstração de um "sujeito cognoscente", concebido formalmente *a priori*, para considerá-lo necessariamente inserido nas circunstâncias histórico-sociais em

42. Tão enganosa é essa confusão entre o ponto de vista genético e o da validade lógica que até mesmo um espírito sobremodo lúcido como Max Scheler nela incorre quando escreve, criticando a posição de Husserl: "A freqüente afirmação de que a consciência é um fato *originário*, e de que não se pode falar da *origem da* consciência, deve ser, por conseguinte, absolutamente rechaçada" (*Idealismo-Realismo*, cit., p. 15). Como veremos, essa posição de Scheler refere-se à concepção da consciência como *eu puro* de natureza essencialmente racional, o que não se compadece com a sua fundação da realidade em fatores irracionais, como a *resistência* que nos opõem as coisas (v. *infra*, Cap. VII).

que o conhecimento se realiza e, mais ainda, em função do "real" reclamado pela intencionalidade mesma da consciência[43].

Torna-se, em suma, cada vez mais vivo em nossa época o propósito de alcançar-se uma síntese superadora de idealismo e realismo, no que se refere à problemática do conhecimento, revelando-se a inconsistência de antíteses aparentemente radicais, graças à nova sondagem nas raízes do ato cognoscitivo.

Nesse sentido, apesar do risco inerente a todas as simplificações que perdem em profundidade o que ganham em clareza, poder-se-ia dizer que coexistem atualmente três direções gnoseológicas fundamentais, parecendo-me que prevalece a orientação no sentido de que o *conceito não coincide com o objeto, ou o pensamento com o ser* (como se dá no idealismo); *o conceito não é mera reprodução de uma realidade já dada* (como pretende o realismo tradicional), mas o *conceito é síntese funcional e dinâmica de correlações subjetivo-objetivas*, ou seja, um construído ontognoseológico.

Estruturalismo e marxismo sob o prisma da Teoria do Conhecimento

VIII

Como será apreciado oportunamente, é dos próprios domínios da Filosofia das ciências que nos chega o reconhecimento da inviabilidade de um conhecimento científico que seja isento de qualquer "valoração", ou, em outros termos, que não implique, desde o início, uma atitude

43. "Discordo em parte de E. Bréhier, quanto à posição secundária da Teoria do Conhecimento na Filosofia contemporânea: trata-se menos de uma exclusão de pesquisa, do que de uma nova forma de desenvolvê-la. Cf. *Les Thèmes Actuels de la Philosophie*, Paris, 1954.

hermenêutica e, por conseguinte, um enfoque teórico que ilumine os fatos observados.

Posta a questão sob o ângulo da Teoria do Conhecimento, o movimento *estruturalista*, pelo menos nas obras de algumas de suas figuras mais representativas – e é sabido quão contrastantes são as posições que se acolhem à sombra do *estruturalismo*, sofrendo influências que vão de Husserl a Freud ou a Marx –, não culmina numa revalorização da objetividade, com exclusão total dos valores da subjetividade ou de problemas teleológicos. Se é alheia aos estruturalistas qualquer preocupação pela problemática existencial, não é menos certo que eles coincidem no objetivo comum de encontrar novos métodos de investigação da realidade, dando realce primordial às vias que lhes parecem adequadas à captação do real em sua estrutura concreta.

Uma coisa é o propósito de superar o subjetivismo ou o historicismo – e nesse ponto o estruturalismo coincide com outras correntes do pensamento de nossa época – e outra coisa é o repúdio ao que pertence ao plano da subjetividade com sua contribuição inevitável no processo cultural. Como é possível, com efeito, não perceber o valor atribuído à subjetividade – apesar de seu anseio de rigor científico objetivo – quando um Lévi-Strauss afirma, por exemplo, que "um sistema de parentesco não consiste nos elos objetivos de filiação ou consangüinidade dados entre os indivíduos; *só existe na consciência dos homens*, é um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato"[44]? O mesmo se diga quanto à asserção complementar de que "o princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos a partir dela"[45].

44. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, 1967, p. 69.

45. *Op. cit.*, p. 15. Quanto ao propósito de objetividade, como expressão dos "objetos reais e concretos singulares" (são palavras de Louis Althusser), Hubert Lepargneur, na clara exposição que fez do movimento

É claro, não obstante a mudança no método quanto à compreensão do real, que eles pretendem conhecer em suas estruturas imanentes e singulares, destacadas umas das outras, não permitindo senão interações diacrônicas irredutíveis ao *continuum* da história – o estruturalismo talvez não se distancie, de maneira tão radical quanto à primeira vista parece, da exigência de complementaridade subjetivo-objetiva que, de diferentes perspectivas, parece ser o sentido dominante da Gnoseologia contemporânea.

Não é demais ponderar que, muito embora estruturalistas com Lévi-Strauss ou Jacques Lacan tenham dado amplo e fecundo desenvolvimento ao conceito de *estrutura*, convertendo-o em categoria fundamental de nova forma de saber positivo – haurindo essa noção tanto nas investigações inovadoras de Ferdinand Saussure, no campo da lingüística, quanto nos escritos de Husserl, sobretudo através de Merleau-Ponty[46] –, não se deve esquecer que também no campo sociológico se desenvolveram pesquisas "estruturais" de amplo espectro, com forte repercussão nos domínios da Filosofia. Nessa segunda ordem de estudos, na qual sobressaem as contribuições de Parsons e Merton, a realidade social é sempre compreendida levando-se em conta a participação ativa do homem enquanto individualidade autônoma[47].

---

estruturalista, chega a afirmar que "o estruturalismo chama muitas vezes de *materialismo* o que não passa de simples realismo epistemológico na filosofia cristã", e, mais ainda, "a intenção do projeto estruturalista não é muito diferente da intenção da filosofia tradicional, especialmente da ontologia ou metafísica", o que me parece excessivo (cf. H. Lepargneur, *Introdução aos Estruturalismos*, São Paulo, 1972, pp. 10 e 134).

46. Sobre as vinculações de Merleau-Ponty a Husserl, com base em escritos ainda inéditos do mestre checo, depois reunidos no 2º volume póstumo das *Ideen*, ver Andrea Bonomi, *Esistenza e Struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Milão, 1967, p. 45 e segs., e *passim*.

47. Quanto ao alcance do pensamento de Parsons e Merton para a Teoria do Conhecimento, e respectiva bibliografia, permito-me remeter o leitor a meu livro *O Direito como Experiência*, cit., especialmente Ensaios VIII e IX, sobre os conceitos de *estrutura* e *modelo* e sua aplicação na compreensão da experiência jurídica.

IX

Nem se diga que, nesta caracterização do pensamento atual, estou fazendo abstração da Filosofia marxista que cobre as áreas dos países comunistas e se projeta intensamente dentro e fora da cultura ocidental, onde nasceu, e cujas aporias reflete.

Penso, ao contrário, que, focalizado à luz da Teoria do Conhecimento, o que Engels impropriamente denominou "materialismo histórico" não é senão uma fonte de *realismo*, e de "realismo humanístico ou antropológico", tal como o caracterizou Capone Braga, após observar que Marx não conhece o real como algo de intuído ou contemplado pelo sujeito, mas como atividade prática do sujeito, de sorte que o homem só conhece o mundo como objeto das próprias experiências[48].

Como Karl Marx asseverou, em crítica às teses de Feuerbach, somente a ação, a prática, demonstra a realidade do conhecimento[49], de maneira que todo conhecimento

---

48. Gaetano Capone Braga, "Della Dialettica", no *Giornale di Metafísica*, Nov.-Dez. 1955, p. 907, e Rodolfo Mondolfo, *El Humanismo de Marx*, trad. de Oberdan Carletti, México, Buenos Aires, 1964.

49. Cf. Karl Marx, *Ideologie Allemande*, em *"Oeuvres Complètes"*, trad. de J. Molitor, t. VI das "Oeuvres philosophiques", Paris, 1937, p. 142: "A disputa sobre a realidade ou a não-realidade do pensamento – isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*".

Tal concepção perde a sua originária densidade crítica na interpretação do "materialismo histórico" de Lênin, consubstanciada nestas três teses: "1º – Há coisas que existem independentemente de nossa consciência, independentemente das nossas sensações, fora de nós; 2º – Não existe e não pode existir nenhuma diferença de princípio entre o fenômeno e a coisa em si. A única diferença existente é aquela entre o que é conhecido e o que ainda não o é; 3º – Na teoria do conhecimento, como em todos os outros campos da ciência, deve-se raciocinar sempre dialeticamente, isto é, não supor jamais invariável e já feito o nosso conhecimento, mas analisar o processo mediante o qual o conhecimento nasce da ignorância, ou graças ao qual o conhecimento vago e incompleto torna-se conhecimento mais adequado e preciso" (*Materialismo e Empiriocriticismo*, trad. italiana, Brescia, 1946, p. 73). Nesse fenomenismo integral, a dialética torna-se algo de extrínseco e de mecânico, convertendo-se às vezes em pura convenção escolástica.

se situa e se dialetiza na práxis, através de uma contínua e renovada relação entre as energias renovadoras do homem e as forças da natureza.

Se no universo conceitual de Marx prevalece o peso quase esmagador do processo histórico totalizante, nem por isso falta a seu pensamento o reconhecimento dos valores da subjetividade, ou, quando mais não seja, o papel do *valioso* no evolver temporal, a começar pelo conceito mesmo de *mais-valia* que, por mais que se queira apresentar como produto de pura pesquisa científico-positiva, é inseparável da estrutura axiológica que condicionou a tomada de consciência do problema ou o novo enfoque dado por Marx a uma teoria cuja fonte é, sabidamente, a obra de David Ricardo.

Aliás, a atitude racionalista, alheia e adversa a todo e qualquer pressuposto axiológico no plano da ciência – atitude de "Objetividade asséptica" que predominou durante dezenas de anos, sobretudo sob a influência de Max Weber –, sofreu conhecido impacto com a publicação dos escritos juvenis de Marx, suscitando significativa guinada no sentido dos valores da subjetividade, pondo mais em evidência o condicionamento humanístico de uma teoria pretensamente vinculada apenas às estruturas das leis naturais concebidas segundo o determinismo imperante na Física newtoniana.

Compreende-se, destarte, que, não obstante a multiplicidade das direções em que hoje em dia se espraiam as revisões dos marxólogos – que já perderam receio da palavra "revisionismo" –, há dois pontos correlatos que se entrelaçam, a saber: o novo valor atribuído à *subjetividade* como instância autônoma, irredutível à totalidade do processo histórico, e o *humanismo* entendido como prospectiva imanente à história, e não como pura exigência de ordem ética. Essa depuração no marxismo da ganga do evolucionismo naturalista observa-se especialmente naquela linha de pensadores que repensam o materialismo histórico sob a influência, direta ou indireta, da fenomenologia de

Husserl, como é o caso de Merleau-Ponty, Sartre, Enzo Paci, Garaudy, Adorno, Habermas, Astrada e tantos outros, como se verá no decurso deste livro, não podendo ser olvidados, outrossim, aqueles que, sob a influência do historicismo de Labriola ou de Croce, foram levados a acentuar o sentido humanístico implícito na ideologia marxista, tal como o revelam os livros de Rodolfo Mondolfo, ou Gramsci, coincidindo, nesse ponto, com alguns dos escritos de Lukács.

Com essa dupla preocupação pelo valor da subjetividade e do homem, reconhecido como ente singular no contexto da história, tornou-se necessário, por sua vez, reexaminar a relação entre teoria e prática, mas sem perda da subordinação daquela e esta, consoante tese ainda prevalecente mesmo entre os que passaram a reconhecer o papel hermenêutico da ciência e suas condicionantes axiológicas. É que, enquanto se permanece nos quadros do marxismo, não se percebe que o problema da práxis deve ser posto em termos bem diversos do visualizado na "concepção materialista da história", pois a correlação necessária entre pensamento e ação, tanto individual como coletiva, resulta da compreensão originária de que o *ato de conhecer* é, em si mesmo, também um *ato de querer*, uma projeção que não se exaure em mera *intencionalidade contemplativa*, mas corresponde a uma captação ou *domínio do real* para atendimento de energias psíquicas, biológicas e éticas que fazem do homem um realizador de cultura como objetivação do espírito, na faina histórica de dominar a natureza, para a atualização plena dos valores que lhe são próprios.

Situar, porém, o conhecimento no âmbito exclusivo ou prevalecente da práxis, como se o pensamento somente nela e por ela se desenvolvesse, para adquirir plenitude, equivale a uma compreensão setorizada e, como tal, mutilada de um dos necessários momentos do processo ontognoseológico, cuja fundação nos é dada pela "consciência transcendental", que é ao mesmo tempo outorgadora

de sentido às experiências natural e ética, aos mundos da *teorisis* e da *práxis*, sem subordinação de uma à outra[50].

Com mais razão ainda é insustentável a posição de Antonio Gramsci com a sua radical "Filosofia da práxis", na qual se afirma a identidade absoluta entre pensamento e ação como condição de um humanismo integral[51].

É inegável, a meu ver, a visão unilateral de Marx, não obstante o grande mérito, que lhe cabe, de ter posto no devido relevo o papel fundante do querer e da ação na temática do conhecimento. Essa sua contribuição bastaria para explicar e justificar as projeções atuais de sua teoria na Filosofia contemporânea, abstração feita de suas motivações ideológico-políticas, mas é necessário convir que, por mais que se queira atualizá-lo, o seu pensamento continua sendo substancialmente inseparável da cosmovisão evolucionista e reducionista do século XIX. É essa defasagem histórica que explica a crise em que se debatem os marxólogos de todas as tendências, todos jurando, em nome de Marx, "verdades" que manifestamente se contradizem.

50. Destarte, Jurgen Habermas não coloca bem o problema da relação *teoria-práxis*, quando, após se insurgir contra o conceito weberiano de racionalidade, que, a seu ver, estaria subordinado a limitadas exigências de ordem técnica, afirma, referindo-se à posição instrumentalista de Karl Popper, que "a *teoria* não pode jamais ser depurada de seus pressupostos e das suas implicações *práticas*" (Cf. Habermas, *Teoria e Prassi nella Società Tecnologica*, Bari, 1969, capítulos IV e V). Não resta dúvida que lhe assiste razão ao repudiar qualquer tentativa de desvincular a teoria da práxis, mas isso não quer dizer que a teoria dependa de "pressupostos práticos". Já Mazzini dizia que todo pensamento é esboço da ação. Na realidade, pensamento e ação originam-se *uno in acto* na consciência transcendental, que poderia ser entendida como *universal concreto*, sem a conotação que possui esse termo na teoria hegeliana.

51. Cf. A. Gramsci, *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi ed., 1951. No que se refere, porém, ao problema gnoseológico, Gramsci repele o empirismo singelo de Bukharin na interpretação do pensamento de Marx (ver Nicola Mateucci, *Antonio Gramsci e la Filosofia della Prassi*, Milão, 1951, p. 79 e segs.).

Capítulo III
LÓGICA E ONTOGNOSEOLOGIA

Âmbito da Teoria do Conhecimento

I

Uma Teoria do Conhecimento que implique a correlação essencial entre sujeito e objeto, com a interfuncionalidade dos dois termos no processo congnoscitivo, exige seja reformulado um problema sempre eriçado de dificuldades, o da caracterização da Lógica e sua situação no âmbito da Filosofia.

À guisa de introdução ao estudo da matéria, costuma-se dizer que o pensamento pode ser focalizado de dois ângulos distintos: ou em si mesmo, ou com referência aos entes que menciona, ou a que tende. Com base nessa discriminação, pode-se dizer que a *Teoria do Conhecimento* (que outros preferem erroneamente reduzir à *Doutrina da Ciência*) se desdobra em dois campos de pesquisa: a Lógica e a Gnoseologia, sendo a primeira de caráter *formal* e a segunda de ordem *real*, na medida em que e enquanto ela se relaciona com "o objeto do conhecimento", ou com as "coisas", razão pelas quais prefiro denominá-la *Ontognoseologia*[52].

Consoante tem sido salientado por diversos pensadores atuais, nada é tão imperioso como reagir, diz Jurgen Habermas, contra o processo positivista de dissolução da Teoria do Conhecimento, que a privou de

52. Nesse sentido, ver M. Reale, *Filosofia do Direito*, 18ª ed., São Paulo, 1998, e *O Direito como Experiência*, São Paulo, 1968 (2ª ed., 1992).

seu posto em benefício da Teoria da Ciência. Essa reação, pondera ele, teve início, por sinal, graças a filósofos ainda influenciados pela cosmovisão positivista, como é o caso de Dilthey e de Peirce, sendo necessário afrontar o problema de maneira mais radical, isto é, penetrando até as raízes da identificação feita entre conhecimento e conhecimento científico[53].

Nesse trabalho de reconstituição de uma Teoria do Conhecimento, liberta de todo e qualquer dogmatismo, a começar pela não aceitação *a priori* do primado da Ciência, o primeiro problema que se põe é o da análise fenomenológica do ato cognoscitivo em geral, já objeto de nossa atenção no capítulo anterior, onde também foi apreciado o problema conexo de sua historicidade e dialeticidade.

Antes de focalizar a posição da ciência no contexto da Ontognoseologia, torna-se necessária, porém breve, alusão a um assunto que aos olhos de certos neopositivistas poderia parecer um pseudoproblema. Refiro-me à situação da Lógica perante a Ciência, inclusive para indagar-se da *anterioridade* de uma em relação à outra, visto como nenhuma asserção científica pode ser feita ou comunicada sem obediência às leis estruturais do pensamento ou livre de *esquemas e critérios lógicos*, mas, ao mesmo tempo, nada pode ser pensado, como vimos, a não ser no âmbito de correlação sujeito-objeto, de sorte que na Lógica o pensamento é objeto do pensamento que o pensa. Se se aduzir que a Lógica contemporânea faz abstração total do objeto, reduzindo-se, em última análise, ao estudo do "pensamento sem conteúdo", e, como tal, das leis estruturais que regem a validade das inferências rigorosas, até mesmo sob a forma de meros cálculos proposicionais, não se faz senão tornar mais agudo o problema, pois as estruturas e formas lógicas são *objetos ideais*, cuja característica consiste em *serem porque valem*. Ora, se a Ciência não pode dispensar a validade lógica, esta por sua vez só tem significado *qua logica*, enquanto se distingue das outras espécies de validade não-formais no âmbito da correlação subjetivo-objetiva.

53. Cf. J. Habermas, *Conoscenza e Interesse*, trad. de Gian Enrico Rusconi, Paris, 1970. No mesmo sentido, ver Hans Georg Gadamer, *Veritá e Metodo*, trad. de Gianni Vattimo, Milão, 1972. Há uma tradução francesa parcial dessa obra, *Vérité et Méthode*, Paris, 1976, com revisão de Paul Ricoeur. Esses autores trouxeram preciosa contribuição ao estudo da Hermenêutica, à qual Gadamer praticamente reduz a Filosofia, exagero em que não incide um justifilósofo e jurista, que foi o verdadeiro renovador dos estudos hermenêuticos. Refiro-me a Emilio Betti, que da Hermenêutica Jurídica elevou-se ao plano de uma Teoria Geral da Interpretação, sob a influência da Fenomenologia e da Filosofia Existencial, bem como do Historicismo de inspiração itálica. (Cf. Emilio Betti, *Teoria Generale dell'Interpretazione*, Milão, 1955.)

Essa aporia não escapou a Benedetto Croce, mas no plano mais amplo das relações entre a Lógica e a Filosofia mesma, vendo ele na primeira uma condição do filosofar e conferindo-lhe uma posição singular entre as ciências filosóficas. À primeira vista, observa o pensador peninsular, a Lógica parece estar, ao mesmo tempo, dentro e acima da Filosofia, quando, na realidade, "como toda outra ciência filosófica, ela está dentro e não fora da Filosofia; assim como o espelho d'água, que reflete uma paisagem, faz ele mesmo parte da paisagem"[54].

Lógica e Ontognoseologia no pensamento de Dewey

II

Focalizando mais diretamente o problema das relações entre a Lógica e a Epistemologia – termo este com o qual os anglo-americanos indicam usualmente o

54. Croce, *Logica come Scienza del Concerto Puro*, Bari, 1928, 5ª ed., p. 170. Note-se que Croce não emprega a palavra "Lógica" no sentido estrito de Lógica formal, mas sim no sentido hegeliano desse termo.

que, na tradição do pensamento continental europeu e latino-americano, se considera matéria da Gnoseologia e que, a meu ver, pelos motivos expostos, cabe à Ontognoseologia –, John Dewey não encontra outra solução a não ser reduzir toda a Teoria do Conhecimento ao âmbito da Lógica, entendida exclusivamente como "teoria da pesquisa".

Para o filósofo norte-americano, com efeito, não tem sentido falar em *Lógica formal*, totalmente abstraída dos conteúdos da experiência, porque as formas lógicas são sempre e necessariamente "formas-de-uma-matéria", importando no enriquecimento da matéria "em virtude de sua sujeição, no decorrer da pesquisa, às condições determinadas pelas finalidades da pesquisa mesma, isto é, pela instituição de uma conclusão justificada"[55].

Excluída a possibilidade de pensar sem pensar algo que se constitua no momento mesmo da pesquisa, Dewey condena o dualismo não só entre Lógica e Epistemologia, como entre Lógica e Metodologia. A Lógica não fornece, diz ele, *critérios para a pesquisa*, nem existem formas de pensamento extrínsecos à pesquisa como tal: é a pesquisa mesma que desenvolve, no seu próprio processamento, os critérios lógicos e as formas às quais as pesquisas ulteriores deverão submeter-se[56].

Na tese de Dewey há um ponto que me parece fecundo, que é a correlação dinâmica existente entre as formas lógicas e os conteúdos de experiência intuídos no desenrolar das sucessivas pesquisas, mas, penso eu, se na pesquisa e pela pesquisa, a forma e a matéria se constituem de maneira concreta, enriquecendo-se reciprocamente, há algo que as condiciona em unidade dialética, possibilitando a *renovação* e a *continuidade* das pesquisas, e que, como tal, é irredutível à experiência: são as *condições transcendentais* do progresso cognoscitivo, subjetivas umas e objetivas outras, como já tivemos oportunidade de salientar.

55. Dewey, *Logica, Teoria dell'Indagine*, trad. de Aldo Viralberghi, 1949, p. 488 e segs. Cf. também do mesmo autor, *Essays in Experimental Logic*. Nova York, reedição de 1916, p. 81 e segs., onde Dewey já escrevia: *"The essential business of logic is henceforth to discuss the relation of thought as such to reality as such"*.

56. Cf. *Logica, Teoria dell'Indagine*, cit., p. 46 e segs.

Fiel a seu empirismo radical, não se pode recusar coerência a Dewey por ter querido reduzir a Teoria do Conhecimento à Lógica, concebida como ciência das "formas concretas do pensar", mas não creio tenha logrado superar a aporia acima apontada só por ter atribuído às formas lógicas um caráter operacional e evolutivo, valendo como *postulados* intrínsecos à pesquisa mesma. Quando Dewey fala em condições estipuladas na e para a pesquisa e que, à vista dos resultados atingidos nesta, tais condições se tornam suscetíveis de ser *enunciadas formalmente*, convertendo-se então em *formas lógicas dotadas de diversos graus de generalidade*, correspondentes às exigências mutáveis entre meios e fins, sendo sempre passíveis de revisão à luz dos resultados de novas pesquisas, parece-me que incorre em confusão entre o ponto de vista genético e o lógico (ou, como já se depreende do exposto, *transcendental*) da questão.

Em verdade, admitir que certas formas lógicas devem ser respeitadas como *postulados*, ainda que se afirme que eles não se nos impõem *ab extra*, como algo extrínseco e *a priori*, mas "constituem o reconhecimento daquilo que o fato mesmo em empreender a pesquisa nos determina"[57], corresponde a reconhecer que toda forma de saber está condicionada *a algo que possibilita a experiência cognoscitiva*, e de que nos apercebemos no decorrer da experiência: é o que Kant compreendeu à luz da "apercepção transcendental", que significa a unidade sintética e relacionante da consciência, sem a qual sequer seria possível a formulação de um juízo, captar-se o real e constituir-se a experiência e a pesquisa.

57. Dewey, *op. cit.*, p. 51.

Na unidade sintética da apercepção transcendental estão inerentes os critérios lógicos que possibilitam a tomada de consciência de algo e que, por isso, são ditos *a priori*: não são, porém, *formas lógicas abstratas*, como as da Lógica formal, mas, digamos assim, *formas lógicas transcendentais referidas, intencionalmente, à objetividade em geral*.

É somente mantendo essa distinção de inspiração kantiana entre *Lógica empírica* e *Lógica transcendental* – Lógica esta que, no meu entender, se reduz à Ontognoseologia – mas, ao mesmo tempo, nos libertando dos esquematismos abstratos de Kant empenhado, como observei no início deste livro, na falaz procura de uma tábua imutável de conceitos e categorias, segundo a visão de uma ciência de verdades definitivas[58] – somente com base no apontado dualismo entre plano transcendental e plano empírico é que será possível superar a aparente aporia de dever-se situar a Lógica no âmbito da Filosofia sendo ela mesma condição do filosofar.

De outro modo, quer quando se reduz o pensamento lógico à "forma-de-uma-matéria", quer quando se reduz a matéria ao conteúdo do pensamento, tudo se converte em Lógica, a qual, se para Dewey é a Teoria da pesquisa, para Hegel é a Teoria do ser ou Metafísica.

Hegel e a Ontognoseologia como Dialética na identidade de opostos

III

Não é demais sublinhar aqui o paralelismo já várias vezes apontado entre o monismo lógico de Dewey e o de Hegel. Sob certo prisma, poder-se-ia dizer que a Lógica do pensador norte-americano é a versão pragmática e naturalista do panlogismo hegeliano, inclusive no seu afã de substituir, *de fond en comble*, a Lógica aristotélica por uma outra que não levante barreiras entre as formas de conhecimento e a verdade real[59].

58. Cf. o capítulo anterior.

Para Hegel há duas "abstrações" correlatas, ambas insustentáveis: uma é a do pensamento como forma lógica pura, abstraída das coisas; a outra é a da "coisa em si", pressuposta com abstração do pensamento. A verdade real consiste no superamento daqueles dois abstratos, de modo que a realidade e o pensamento se dialetizem concretamente, com base no princípio fundamental da identidade dos opostos.

Embora sem analisar, a esta altura, a tese fundamental de Hegel quanto à dialetização dos opostos – nestes incluindo tanto os contrários como os contraditórios, o que me parece quanto a estes insustentável –, deve-se notar que não lhe escapou, como não escapara a Goethe, o *princípio de polaridade*, destinado a lograr tamanha repercussão no pensamento científico e filosófico contemporâneo, tal como será apreciado oportunamente.

Pondera Hegel, invocando a opinião de Schelling e de Oken, que a "representação de polaridade, tão usada na Física, contém em si a mais exata determina-

59. Compare-se, por exemplo, o que Hegel e Dewey afirmam a respeito do pretenso caráter definitivo da Lógica aristotélica. Pondera Hegel, que, se a Lógica de Aristóteles não sofreu em dois mil anos nenhuma alteração, como afirmara Kant, é sinal que está precisando de uma *reforma radical*, pois tanto tempo decorrido não pode deixar de oferecer ao espírito uma consciência mais alta do pensamento e de "sua pura essencialidade em si mesma" (*La Scienza della Logica*, trad. de Arturo Moni, Bari, 1924, Introdução, vol. I, p. 34).
Por sua vez, Dewey, situando o problema na história da cultura, declara que a Lógica aristotélica vale como *documento histórico* de uma teoria do pensar correspondente às visões da *natureza* e da *ciência* peculiares à cultura grega, hoje em dia inteiramente superadas, razão pela qual não se justificam as tentativas de conservar as formas daquela Lógica, depois de refutados os seus reais fundamentos (*Lógica, Teoria dell'Indagine*, cit., p. 144 e segs.)

ção da oposição; mas, muito embora a Física, no seu modo de considerar os pensamentos, se atenha à Lógica ordinária, ela se espantaria se desenvolvesse a polaridade e atingisse os pensamentos que nesta se contém"[60].

Desse modo, ao lado de uma intuição genial, vemos como o filósofo, embora negativamente, antecipava um fato real em nosso tempo, qual seja, o do recurso à polaridade para superamento dialético de antíteses aparentemente insuperáveis – como, por exemplo, a que contrapunha a teoria emanentista à ondulatória da luz –, mas sem perceber que isso envolveria tanto o superamento da Lógica clássica, quanto do equívoco de uma "síntese de contraditórios".

Abstração, porém, dessa divergência, o que não se pode contestar é que Hegel abriu caminhos fecundos ao pensamento moderno, no sentido de uma Lógica do concreto, pondo em essencial correlação *realidade e historicidade*, bem como revelando a *natureza objetivante* de todo o processo cognoscitivo.

À luz dessa concepção, Hegel considera impossível conceituar-se a Lógica como "simples forma de um conhecimento", distinta da matéria ou conteúdo, que seria objeto de outra disciplina filosófica, pois se o essencial da verdade é o seu conteúdo, este não pode ficar fora do âmbito da Lógica.

Em primeiro lugar, argumenta o mestre do idealismo moderno, a Lógica jamais poderia abstrair-se de todo e qualquer conteúdo, porque seria sempre a ciência *do pensado* e da natureza daquilo que se pensa, como condição essencial ao conhecimento das regras do pensar.

Por outro lado, acrescenta ele, uma Lógica abstrata parte do pressuposto errôneo de uma matéria já plena e acabada, existente em si e por si, fora do pensa-

60. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio*, trad. de Benedetto Croce, 3ª ed., Bari, 1951, § 119, p. 119.

mento, como se este fosse algo de vazio ou uma forma que se enchesse daquele conteúdo para tornar-se *conhecimento real.*

Feita essa crítica direta à Gnoseologia kantiana, conclui Hegel que o pensamento não pode ir além de si mesmo, e que, por conseguinte, nada pode ser admitido fora do pensamento que já não seja produto do próprio pensamento[61].

Daí a conclusão natural de que a Lógica, como ciência do "pensamento enquanto é também a coisa em si, ou da coisa em si enquanto também é o puro pensamento", não se resolve em uma pseudognoseologia destinada ao estudo de um espectro (o pensamento como forma pura), mas se destina a tomar o lugar da antiga Metafísica. Se para Kant esta já era a "Metafísica do conhecimento", Hegel a concebe como teoria ao mesmo tempo do pensamento e da realidade, consoante a sua fórmula lapidar, cuja significação crítico-dialética e concreta não pode ser olvidada, sob pena de se perpetrarem equívocos lamentáveis: "tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real"[62].

A Ontognoseologia como Lógica Transcendental

IV

A meu ver, tanto o monismo lógico-metafísico de Hegel como o monismo lógico-pragmático de Dewey não resolvem, mas suprimem, problemas, e acabam por tudo dissolver numa totalidade que elimina distinções essenciais entre o lógico e o ôntico, o transcendental e o empírico, e, sob outro prisma, entre Lógica e Dialética.

61. Ver Hegel, *La Scienza della Logica*, cit., vol. I, p. 28 e segs.

62. Cf. *op. cit.*, I, p. 49; Cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. de Georg Lasson, 1930, p. 14.

Na concepção ontognoseológica, ao contrário, ao mesmo tempo em que se atende às exigências do atual saber científico (incompatível com categorias préformadas e definitivas), assim como à dialeticidade e ao condicionamento histórico-lingüístico de todo conhecimento – o que distingue essa posição do estático criticismo transcendental de Kant –, nem por isso se deixa de levar em conta o valor do *conhecimento abstrato* ou das formas lógicas puras, autônomas como produto do processo dialético em que se inserem, em virtude da *polaridade* dos dois termos cuja interfuncionalidade constitui o conhecimento.

É a razão pela qual, em vez de considerar a chamada "Lógica aristotélica" um simples documento histórico, penso ser mais certo considerá-la o primeiro e necessário momento de um processo de *formalização do pensamento*, do qual a Lógica matemática contemporânea, sob todas as suas feições e modalidades, é expressão última, mas não definitiva[63]. Como muitas vezes ocorre no mundo da cultura, o que pode e deve ser visto como "momento" inicial ou intermediário de uma progressão, nem por isso e só por isso perde validade, deixando de significar algo de positivo também no "momento" atual. É uma pretensiosa ótica evolucionista, bem típica da época oitocentista, que leva a apresentar o "momento" derradeiro, na escala serial dos eventos históricos, como se constituísse o "superamento" dos anteriores. No que tange à "Lógica aristotélica", por exemplo, ela continua a ser uma das possíveis expressões do pensamento lógico, o qual, em última análise, *é o pensamento em sua imanente conseqüencialidade formal*, razão pela qual haverá tantas "Lógicas" quantas forem as formas possíveis do desenvolvimento expresssivo dessa "conseqüencialidade".

63. Foi, aliás, a incompreensão do valor do *pensamento abstrato* que levou Hegel a referir-se com desdém à genial intuição de Leibniz sobre a *ars combinatoria*, ou o *methodus calculandi in logicis*, de Gofredo Ploucquet. (Cf. Hegel, *La Scienza della Logica, cit.*, vol. III, p. 155 e segs.).

Esclarecida tal questão, que não julgo de somenos, parece-me que na posição ontognoseológica também se evita o equívoco de reduzir todo o conhecimento à Lógica formal e à Metodologia, com olvido do caráter transcendental dos primeiros "supostos", que são, ao mesmo tempo, lógicos, axiológicos e ônticos, ou seja, *ontognoseológicos*, envolvendo desde logo natural projeção no plano da práxis.

É claro que a Teoria do Conhecimento, com a amplitude que ora lhe é conferida, coincide com a Lógica, se tomarmos este termo na sua acepção lata, como *Lógica Transcendental*, em cujo âmbito se põem as condições originárias de qualquer forma de saber filosófico ou científico, às quais se subordinam as estruturas ou esquemas do pensamento em sua adequação às exigências indeterminadas das "objetividades regionais", sejam elas naturais ou históricas, consoante as discrimina a *Teoria dos Objetos*.

O conhecimento subordina-se a um complexo de condições, sendo transcendentais umas e empíricas outras, estas vinculadas às primeiras, de sorte que a atividade cognoscitiva se desenvolve numa crescente e progressiva determinação dos mais diferentes "campos de pesquisa", os quais são concretos não só pela correlação natural existente entre os métodos empregados e as diversas regiões ônticas respectivas, mas também por corresponder cada um deles a momento distinto do processo ontognoseológico global. Isso não significa que tal processo obedeça a uma linha de desenvolvimento unilinear. É antes a pluralidade dos níveis e das formas que mais se condiz com a força objetivante e captadora do espírito, por meio de sínteses que, até certo ponto, "humanizam a natureza".

V

Na Ontognoseologia, como Teoria do Conhecimento que é, o problema culminante é o da correlação

entre pensamento e realidade, entre o sujeito cognoscente e algo a conhecer: é ela, em seu mais alto grau, a doutrina do ser enquanto conhecido e da interfuncionalidade das categorias do conhecimento com a objetividade em geral[64].

Em essência, que é que se conhece e como se conhece? De onde provém o conhecimento e até que ponto é este válido e certo? Quais as possíveis atitudes de nosso espírito diante do que se oferece à percepção espiritual? Eis uma série de perguntas que se põe no amplo cenário da Ontognoseologia. Não indagamos, porém, da validade de cada uma das ciências em particular, pois é evidente a sua valia, mas sim como valem em sentido universal, em função dos "campos de realidade" que respectivamente explicam, e do homem, como seu destino e destinatário. O que visamos é, pois, algo que condiciona as ciências mesmas, os pressupostos do ato de pensar e as significações e os símbolos sem os quais qualquer ciência seria impossível, como descoberta e comunicação. Responder a essas e a perguntas semelhantes é analisar o saber como *totalidade concreta*, o que cabe à Ontognoseologia.

A Ontognoseologia desdobra-se, como se vê, em duas ordens distintas de pesquisas: ora indaga das condições transcendentais do conhecimento pertinentes ao sujeito que conhece (Gnoseologia); ora indaga das condições transcendentais de cognoscibilidade de algo, ou, em outras palavras, das condições segundo as quais algo pode tornar-se objeto do conhecimento (*Ontologia*). Poderíamos, em síntese, dizer que a Ontognoseologia desenvolve e integra em si duas ordens de pesquisa, ambas de caráter transcendental: uma sobre as *condições subjetivas*, e a outra sobre as *condições objetivas* do conhecimento, sendo a *Teoria dos Objetos* parte especial da *Ontologia*.

64. Digo que a Ontognoseologia é real e a Lógica (estrito senso) é formal segundo a referência ou não às estruturas da realidade, aos objetos em geral. Evito, como se vê, a caracterização da Ontognoseologia como algo *de material* em contraposição ao caráter formal da Lógica. Também a Ontognoseologia, enquanto cuida de objetos em geral e não de entes como tais, é formal, mas em sentido de interação ou de correlação subjetivo-objetiva.

O pensamento não é, com efeito, condicionado apenas por pressupostos universais, comuns a todas as órbitas do real. A realidade, ou seja, tudo que o espírito converte em objeto, desdobra-se em regiões ônticas ou em "horizontes de realidade" entre si distintos, apresentando-se como "esferas de objetividade". Estas correspondem, primordialmente, a *objetos naturais* (físicos e psíquicos); a *objetos ideais* (lógicos e matemáticos); e a *valores*, sendo que os *objetos culturais* pressupõem essas três categorias fundamentais[65]. Ora, isso nos leva a pôr o problema dos pressupostos transcendentais do conhecimento com referência a cada ramo particular do saber positivo. É essa a problemática específica da Epistemologia, acorde, aliás, com o sentido etimológico desse termo (teoria da ciência), o que demonstra ser a Epistemologia uma especificação, ou, por melhor dizer, uma projeção imediata dos pressupostos ontognoseológicos, em função de Ontologias regionais ou da Teoria dos Objetos.

Sob o influxo da Fenomenologia de Husserl, que expressamente invoca as contribuições originais de Brentano, desenvolveu-se nas últimas décadas uma nova compreensão da Ontologia, não como Metafísica, mas sim como análise das estruturas objetivas da realidade e do pensamento, ocupando uma posição eminente, nessa ordem de idéias, as obras de N. Hartmann, que, com

65. Sobre a Teoria dos Objetos e as diversas regiões que, a meu ver, compõem o *real*, vide minha *Filosofia do Direito*, cit., p. 175. Nesse trabalho ver-se-á que além de procurar distinguir claramente *os objetos ideais e os valores*, ponho em realce a autonomia dos "objetos culturais" que *são enquanto devem ser*. Não é demais acentuar que não reduzo os *valores* a meros *objetos ideais*, como o faz a generalidade dos autores, privando a Axiologia de sua posição autônoma.

Por outro lado, ao contrário do que afirma Cassirer, entendo que um *objeto cultural* pode ter como suporte um *objeto ideal*, como se dá com as *normas jurídicas*, cujo significado axiológico se expressa por meio de proposições lógicas de natureza deôntica (cf. *loc. cit.*).

muito acerto, José Gaos enfeixou sob o título genérico de Ontologia[66].

A finalidade dessas pesquisas é determinar, posto entre parêntesis qualquer enfoque subjetivo, as estruturas, os estratos ou níveis do real, com a análise também das estruturas do pensamento objetivamente considerado, o que explica a possibilidade de uma Ontologia também sob o prisma da Filosofia analítica, tal como é desenvolvido especialmente por Quine[67].

Causa, pois, espécie a pretensa inovação revolucionária que Karl Popper se atribui quanto à fundação de uma teoria objetiva do conhecimento sem sujeito cognoscente, oferecendo-nos uma solução de inegáveis méritos, mas que, sobre não ser tão objetiva como ele proclama, representa mais uma perspectiva da Ontologia formal. Ele, aliás, expressamente admite o muito que sua teoria tem em comum com a das formas de Platão, a do *espírito objetivo* de Hegel, mas sobretudo com a de Bolzano e "o universo de conteúdos objetivos de Frege"[68].

Contudo, o que importa, assinalar é que, em movimentos convergentes, um partindo de fontes metafí-

66. Bastam os títulos dessas obras para ter-se uma noção dos objetivos visados: *Para a Fundação da Ontologia; Possibilidade e Efetividade; A Estrutura do Mundo Real; Filosofia da Natureza* I (Teoria especial das categorias); *Filosofia da Natureza* II, (continuação da anterior), e mais o *Pensamento Teleológico*.

67. Cf. W.O. Quine, *Word and Object,* Nova York e Londres, 1960. Para uma visão global da *Ontologia* em sentido atual, de outras perspectivas, como as de Stalislaw Lésniewski e outros, ver o magnífico *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, Buenos Aires, 1965, t. II, p. 324 e segs. Mais amplamente o assunto é versado por Ferrater Mora em sua obra *El Ser y el Sentido,* Madri, 1967, p. 153 e segs., p. 183 e segs. e p. 221 e segs., onde o autor fixa as bases de sua teoria *integracionista* na compreensão do real. Cf., também, Lourival Vilanova, *As Estruturas Lógicas e o Sistema do Direito Positivo,* São Paulo, 1977, pp. 106, 116 e *passim*.

68. Karl Popper, *Conhecimento Objetivo*, cit. p. 108 e segs. Cf. também do mesmo autor, *Autobiografia Intelectual,* trad. de L. Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo, 1977, pp. 193-7.

sicas, outro oriundo do campo da análise lógica da linguagem, vem sendo reconhecida a necessidade de uma Ontologia formal, que, no meu entender, se põe como momento abstrativo, mas nem por isso não positivo, da correlação ontognoseológica[69].

VI

Esclarecida, ainda que em breves traços, a posição da Ontognoseologia, cabe dizer que em plano diverso põe-se a Lógica enquanto Lógica formal, isto é, como o estudo das estruturas da validade do pensamento, na essencialidade de suas leis imanentes, ou em sua conseqüencialidade essencial. No campo da Lógica, o que importa é sobretudo a conseqüência rigorosa do pensamento consigo mesmo, e não a relação entre seus enunciados e o plano dos objetos de possível referência. Embora a Lógica se tenha constituído com base na experiência, efetivamente a transcende, não se referindo "intencionalmente" (e esse advérbio é empregado, é claro, em sentido husserliano) a objetos particulares mutáveis, e sim ao Objeto ou à Objetividade em geral, o que explica o caráter rigoroso de suas estruturas ideais.

Porém, quer se esvazie o pensamento lógico de todo e qualquer conteúdo, quer se aceite uma referibilidade lógica universal a objetos indeterminados possíveis, ou ainda se afirme, consoante o faz John Dewey, que as formas lógicas são sempre "formas de uma matéria", o certo é que o problema central da inquirição lógica não é a funcionalidade do pensamento em relação ao real ou aos objetos possíveis, mas o pensamento mesmo no rigor de sua conseqüencialidade intrínseca, ou, sob outro prisma, a va-

69. Essa maneira de ver encontra também correspondência na teoria "ontofenomenológica" de Amadeu da Silva Tarouca, cujas obras fundamentais cito na nota 30 da p. 48 *supra*.

lidade objetiva das estruturas do pensar, dos sinais e símbolos com que o pensamento se enuncia[70].

A meu ver, assiste razão a Jean Piaget quando sustenta que a *formalização*, conatural à Lógica e a seus processos de procedimento, não exclui sua referibilidade ou funcionalidade com "estruturas psíquicas fundamentais". No entender desse mestre de Genebra, muito embora pareçam ser meras "criações" formalizadas com toda independência, segundo conexões puramente simbólicas ou ideográficas, na realidade as "estrutura lógicas" correspondem a "operações do pensamento natural"[71].

Todavia, mesmo que se admita a necessária correlação entre "estruturas lógicas" e "estruturas psíquicas", pelo menos no ato inicial de instauração daquelas, não resta dúvida que os enlaces lógicos se desenvolvem com intencional abstração dos problemas de conteúdo e se transladam para a tela de seus enunciados, ou melhor, para a conexão em si válida das expressões técnico-lingüísticas[72].

---

70. Sobre o problema da "validade" na Nova Lógica, v. Leônidas Hegenberg, *Significado e Conhecimento*, São Paulo, 1975, pp. 26 e 35.

71. Cf., principalmente, J. Piaget, *Essai de Logique Opératoire*, 2ª ed., revista e atualizada por J. B. Grize, 1972, onde se procura demonstrar que as estruturas elementares de classes, relações, números etc. se constituem em função de "estruturas psicológicas" e até mesmo de "realidades intuitivas".

Não é demais lembrar que, após dizer que na Nova Lógica se dá a exteriorização das entidades do pensamento num sistema apropriado de sinais, de ideogramas, de fórmulas e de símbolos suscetíveis de cálculos operatórios, Vicente Ferreira da Silva aponta, com agudeza, a conexão que existe entre o sentido da Lógica atual e o de nossa civilização, marcada pela "consciência operatória": "A lógica simbólica, conclui ele, é algo de homogêneo a todas as outras atitudes da civilização técnico-industrial, para a qual, agora, o próprio pensar é uma forma de fabricar e construir figuras" (*Obras Completas*, São Paulo, 1966, vol. II, p. 357 e segs.)

72. Apesar disso, entende Maurice Fréchet que existe uma relação íntima e constante entre Matemática e experiência, não só quanto à sua gênese, mas, depois, "na verificação experimental das predições a que ela chega". (Cf. *Les Mathématiques et le Concret*, Paris, 1955, ensaios I e II.)

O mesmo não ocorre com a Metodologia, que, por sua natureza e destinação, vincula-se à objetividade e, de certo modo, se amolda às diferentes projeções empíricas. A bem ver, a Metodologia corresponde a mais um grau na *dialética de progressiva objetivação do espírito* e de crescente conversão de *algo* em "objeto". Marca ela o momento conclusivo e decisivo do ponto de vista prático, quando se dá o contato, "corpo a corpo", digamos assim, do espírito pesquisador com o factual enquanto tal. Nesse momento, o sujeito cognoscente empenha-se na tarefa heróica e paciente de determinar as peculiaridades de cada "campo de pesquisa" ou de cada "horizonte de realidade", mediante o estudo das vias mais adequadas à explicação daquilo que é natural, ou à compreensão do que é histórico. Os instrumentos de conquista do real não existem *a priori*, mas são constituídos e moldados à luz das particularidades mesmas do setor que o espírito circunscreve ou delimita, visando atingir, ainda que em caráter provisório, verdades objetivamente verificadas ou verificáveis.

Ora, essa compreensão do *conhecimento como progressão do espírito no sentido de objetividades cada vez mais delimitadas e certas*, por isso mesmo cada vez mais distintas e múltiplas, numa pluralidade de níveis, sentidos e estruturas (sem que uns necessariamente excluam ou "superem" os demais), suscita uma série de problemas, cujo exame nos auxiliará a determinar melhor as características da dialética de complementaridade tal como a conceituo.

Ontognoseologia e Dialética

VII

Embora a matéria deva ser tratada mais longamente em capítulo próprio, não será demais, a esta altura da exposição, fazer breve referência a um dos "pontos

críticos" do pensamento atual, que é o da ligação entre Lógica e Dialética.

Já vimos que se pode conceber a Ontognoseologia como Lógica Transcendental, visto ter como ponto de partida a asserção de que o pensamento é, por sua natureza, "intencional", e, por conseguinte, essencialmente referido a "algo", o que implica o reconhecimento de que "sujeito" e "objeto", embora heterogêneos e distintos, só têm sentido numa correlação dialética. Quer dizer que o pensamento é dialético por intrínseca estrutura, não podendo *ser* senão como *processus*.

Patenteia-se aqui o paradoxo em que se enredam aqueles que, após reduzirem o sujeito ao objeto ou vice-versa, numa síntese de *identidade*, dão origem e seguimento ao processo dialético no instante mesmo em que o tornam impossível. Em verdade, se não se admite a dialeticidade originária existente entre "consciência intencional" e "algo", como condição de qualquer conhecimento objetivo, não há viabilidade para a compreensão dialética de qualquer momento da experiência, seja ela natural ou histórica.

O que, porém, neste momento, me interessa ressaltar é que a natureza dialética do pensamento como tal não impede que, por abstração, se indague das estruturas e formas lógicas enquanto tais, isto é, sem implicarem em *aliquid* como sua possível referência, ou até mesmo aceitando-se a hipótese de "nenhuma possível referência", como pretendem alguns partidários da extrema formalização lógico-matemática.

A bem ver, Lógica e Dialética, longe de se contraporem, exigem-se reciprocamente, pois, se o ato cognoscitivo não fosse originariamente dialético, a Lógica não teria condições de desenvolvimento, reduzida desde logo à tautológica afirmação de identidade de A a A, quando o "ato de formalizar" já é em si mesmo um "ato de objetivação", o pensamento reflexo sobre si mesmo, uma estrutura formal implicando a posição de outras estruturas de igual natureza, como desdobramento de

relações de identidade. De certo modo, a dialeticidade do pensamento se subentende na conseqüencialidade do que se axiomatiza.

Por sua vez, a Dialética seria um processo artificial e infecundo, se sua progressão significasse infringir os princípios lógico-formais, entre os quais avulta o da impossibilidade de se sintetizarem opostos que sejam entre si contraditórios.

Toda a dificuldade suscitada pelo tormentoso problema da relação entre Lógica e Dialética vem daí, do olvido de que ambas se implicam, uma vivendo da outra, num "envolvente dialético" que as engloba e distingue. Sob outro prisma, afirma Gaston Bachelard que o raciocínio pode ser entendido como "uma atividade dialética, dado que as diversas axiomáticas se articulam dialeticamente entre si"[73].

VIII

Uma segunda observação a fazer é quanto aos planos transcendental e empírico em que se desenvolve o processo dialético, o que leva a distinguir entre *dialeticidade transcendental* do pensamento e os diversos procedimentos dialéticos que cada região da realidade exige, o que situa o problema dialético também no âmbito da Metodologia.

Assim como a dialeticidade transcendental da Ontognoseologia não exclui mas antes implica as posições da Lógica formal, do mesmo modo a existência de métodos dialéticos, adequados a este ou àquele outro campo de pesquisa, no plano empírico, não significa a necessária dialetização de métodos como a indução, a dedução, a analogia etc., que possuem estruturas e sentido próprios.

Como teremos a oportunidade de examinar, o método dialético da Física não é necessariamente, em

73. G. Bachelard, *Le Rationalisme Appliqué*, Paris, 1949, p. 133.

tudo e por tudo, o das ciências sociais e históricas, o que vem, mais uma vez, confirmar o caráter pluralista, não reducionista, do pensamento contemporâneo, no qual exigências lógicas e ônticas se correlacionam.

Capítulo IV
DA CULTURA COMO OBJETIVAÇÃO E POSITIVIDADE

Objetivações das estruturas lógicas

I

Não se tomem as discriminações feitas no capítulo anterior como se o pensamento se distribuísse em *compartimentos estanques*, ficando a Lógica e a Metodologia fora do processo ontognoseológico: ao contrário, o que é transcendental, como condição lógica originária de possibilidade, dos pontos de vista subjetivo e objetivo (gnoseológico e ôntico), vai-se atualizando em diversos níveis de experiência. Essa condicionalidade a Epistemologia a determina em função de cada "campo de pesquisa", para, afinal, revelar-se através dos múltiplos processos técnicos de indagação que constituem o âmbito da Metodologia, obedecidas sempre as estruturas do pensamento que cabe à Lógica formal esclarecer: é nesse sentido que a *dialética de complementaridade* atualiza-se como *dialética de positividade*.

Não se trata, por conseguinte, de simples questão de palavras a distinção que faço entre Ontognoseologia e Epistemologia. Nesta como que se torna mais aguda a tensão ontognoseológica, por ficar mais circunscrita e densa a trama de correlações subjetivo-objetivas pertinentes a cada esfera do real, de tal sorte que o conhecimento, tanto de experiência natural como ética, não é considerado apenas segundo condições universais, mas também segundo as estruturas lógicas derivadas, ou regionais, peculiares a cada uma das regiões ônticas sujeitas ao nosso estudo.

O ato de conhecer desenvolve-se à luz desses "esquemas conceituais epistemológicos", que constituem "estruturas regionais" das quais o espírito se apercebe em contato com a experiência, mas que a transcendem. Em outras palavras, é pela atualização do que Max Scheler denomina "esquemas antecipatórios" que a atividade cognoscitiva se desenrola como um *complexo processo de discriminações e determinações objetivas*, até atingir o momento em que, em cada "horizonte de realidade", se apura o aparelhamento técnico e metódico, o instrumental lógico reclamado por cada uma das ciências positivas.

Assim sendo, verifica-se uma delimitação ou especificação crescente de estudos em função de distintas "esferas de objetividade", podendo-se dizer que os pressupostos ontognoseológicos se projetam e se atualizam (e não seriam *transcendentais* se não valessem para uma experiência possível ou como "conhecimento potencial") num crescendo de determinações positivas, das quais as cogitações da Epistemologia e da Metodologia constituem momentos; momentos, por outras palavras, da Dialética ontognoseológica ou de complementaridade, marcada pela correlação cada vez mais *racionalmente manifesta* entre sujeito e objeto, espírito e natureza.

Na Epistemologia, em suma, os pressupostos ontognoseológicos (válidos para o *scibile*, ou melhor, para toda a cultura em seu processo histórico) decrescem em universalidade, mas se enriquecem de determinações, condicionadoras do campo de indagação de cada domínio cientifico, e que como tais não se revelam ao pensamento senão em contato com a experiência respectiva. É a razão pela qual seria absurdo a um filósofo, jejuno de conhecimento jurídicos, elaborar uma Epistemologia do direito capaz de dizer algo ao cultor da Jurisprudência: não é mister, é claro, que seja ele jurista prático, mas é indispensável que, advogado ou não, se enfronhe na experiência jurídica e se embeba de sua problemática concreta. O mesmo se deve dizer da Epistemologia da Física, da Matemática etc., pois todas elas assinalam como que círculos

de concreção cognoscitiva, discriminados na universalidade envolvente do processo ontognoseológico, nos quais se revelam mais vivas e tangíveis as linhas de tensão entre sujeito e objeto, pensamento e realidade[74].

Finalmente, já então numa terceira e sucessiva fase, no plano empírico-positivo, tais correlações subjetivo-objetivas se apresentam ainda mais particularizadas, correspondendo ao grau último de atualização objetiva ou de redução do real a *leis*, segundo critérios técnicos e exigências variáveis de *certeza*, tal como se discriminam na Metodologia, cujo estudo importa em maior familiaridade ainda com a problemática de cada domínio autônomo do saber positivo.

Eis aí fixada em seus três momentos essenciais a projeção dialética do conhecimento, governada sempre pela tensão polar existente entre sujeito e objeto, com a conclusão fundamental de que *a positividade* não é senão um momento essencial do processo dialético de objetivação do espírito operando criticamente com e sobre os dados da natureza.

II

Há no pensamento, focalizado no seu processo dialético global, como que um centro irradiante que se pro-

74. Justifica-se, até certo ponto, a tese sustentada por eminentes cientistas de que só ao especialista de cada ramo da ciência cabe fixar as respectivas diretrizes epistemológicas. Necessário é, todavia, observar que o cientista, em tal caso, se converte em filósofo na medida e enquanto assume o "ponto de vista" próprio de quem busca as condições de validade das ciências. Toda ciência positiva pode, aliás, ser cultivada sem que deliberadamente se perfilem perguntas epistemológicas, tal como ocorre freqüentemente, porque ou o pesquisador se limita a dar como assentes os pressupostos oferecidos por outrem, ou nem sequer se apercebe de sua existência. Quanto mais, porém, aprofundamos nos domínios de uma ciência, mais percebemos as raízes da Filosofia. Parafraseando F. Bacon, já escrevi alhures que um ralo preparo científico nos afasta da Filosofia, ao passo que uma séria e profunda pesquisa positiva nos reconduz a ela.

jeta em múltiplas direções, obedecendo à energia intrínseca do espírito que tão-somente é espírito enquanto sente, conhece e quer, isto é, enquanto se abre para o real e o integra em si como *objeto*, o qual é termo temporário de conhecimento e, ao mesmo tempo, ponto de partida para novas atividades cognoscitivas e práticas.

O estágio atual da cultura humana não obedeceu a um processo genético unitário, unilinear e predeterminado de simples revelação de formas preexistentes e ignoradas; nem é possível afirmar que o conhecimento, considerado no seu todo, se reduza à passagem do ser indeterminado para o determinado, elevando-nos, digamos assim, do emaranhado rústico para a ordem lúcida do bordado, sem alteração substancial no fio e no tecido, pois, se cada "civilização" ou ciclo cultural corresponde a uma forma peculiar de manifestação e até mesmo de maturação de conquistas passadas, é sinal que alberga sempre um fulcro originário de *sentido* e de *objetividade*, do qual defluem novas e imprevistas perspectivas para a dimensão histórica do homem.

De uma situação histórica dada não se passa à sucessiva através de processos de sedimentação unilinear e imanente como se o homem fosse o personagem de um drama escrito por e para outrem: ao contrário, cada episódio da história confunde-se com o ser do homem *in acto*, abrindo-se-lhe um leque de múltiplas possibilidades, em cujo âmbito o futuro se modela por via de opções constitutivas e livres – embora condicionadas, como condicionado é o ser mesmo do homem, em sua insuperável *finitude*, a partir de seu "código genético", o que não exclui, como o demonstra Jacques Monod, a interferência do *acaso*, sem o qual esse eminente biólogo julga impossível "explicar" o advento da *vida* e da *cultura*[75].

75. Cf. Jacques Monod, *Le Hasard et la Necéssité* ("Essai sur la Philosophie Naturelle de la Biologie Moderne"), Paris, 1971, p. 135 e segs. e p. 144 e segs. Sobre esses pontos, ver Capítulo VIII. Note-se que, quando Monod se refere a *Acaso*, não o faz em sentido operatório, de maneira fortuita, mas

Sem antecipar considerações sobre o caráter "inato" (no sentido que Monod empresta a esse termo, isto é, para designar os *valores definitivos* ou *invariantes* inseridos na estrutura biológica da espécie humana) da capacidade sintetizadora, transformadora e *nomotética* do ser humano – distinguindo-o na escala biológica –, é incontestável que o homem se emancipa da mera causalidade natural, para elevar-se ao plano da "causalidade motivacional", que é a da cultura.

Essa participação criadora do homem, como protagonista que transforma a realidade segundo renovadas perspectivas, enquanto lhe infunde sentido e a insere em um sistema de sinais e leis, estabelece uma correlação inscindível entre o pensamento e o real, sem que, no entanto, se possa proclamar a sua identidade ou reversibilidade: é antes a tensão polar que os une à razão mesma da dialeticidade, tanto do pensamento como de suas estruturas cognoscitivas, a começar pelo fenômeno basilar da língua.

Destarte, a trama de "objetivações", que se constitui no e pelo ato de perceber e comunicar, mantém-se inseparável do *espírito* que a constitui e vai constituindo através da história, graças ao poder nomotético relacionante e sintetizador inerente à consciência humana. Os múltiplos "estratos da realidade" plasmam-se, assim, entre avanços e recuos, perplexidades e audácias, desacertos e intuições geniais, cataclismas e calmarias, que lembram as mutações operadas no planeta, mas sem perder, todavia, a unidade essencial que a liga ao *espírito* como única fonte originária capaz de *ser* com consciência de *ser* e, por conseguinte, de *valer* – e é por isso que todas as objetivações culturais guardam o sentido de unidade que lhes assegura o centro irradiante de que promanam. Donde se conclui que "consciência transcendental" e "consciência histórica" são valores que se convertem.

sim de forma radical, sendo insuscetível de ser superado, tal como se dá com o "princípio de indeterminação" de Heisenberg.

Apesar de não ser tão surpreendente e multifário quanto o da crosta terrestre, com os seus oceanos e continentes oferecendo a prodigiosa riqueza de suas estruturas físicas e o infindável cortejo de suas formas de vida, nem por isso deixa de ser imponente e vário o domínio da cultura, onde os mares revoltos e contraditórios das ideologias e dos sistemas parecem agitar-se em torno dos continentes, dos arquipélagos ou das ilhas dos *saberes positivos*, quando, na realidade, estes correspondem a concretizações ou particularizações do pensamento em seu constante projetar-se para o domínio racional da Natureza, sendo a conquista do real e sua operabilidade a forma por excelência do auto-revelar-se do ser do homem, inclusive pela consciência de sua *finitude*, não apenas à vista do que lhe resta conhecer, mas sobretudo pela provisoriedade e falibilidade de suas teorias.

No afã de "conhecer algo", o espírito humano vai tomando cada vez mais contato com o factual e o contingente, a fim de captar o que possa haver de constante em suas relações e, desse modo, submeter os fatos observados a serviço de fins que lhes possam dar sentido de totalidade. Destarte, as *ciências positivas* marcam momentos de conquista e constituição do real, os pontos firmes ou as bases de apoio que assinalam, no fluir do tempo e à medida que as experiências se sucedem, a afirmação do espírito, que tanto mais se conhece quanto mais conhece algo, progredindo sempre em sentido de plenitude e totalidade, muito embora se amplie mais o *horizonte dos problemas do que o círculo das soluções*.

Por essa razão, outrossim, entre Filosofia e Ciência há uma implicação essencial, uma se esclarecendo e se constituindo graças à outra, o transcendental se revelando mais claramente ao espírito na medida em que este se assenhoreia do real e o empírico adquirindo cada vez mais sentido em virtude de sua inserção na totalidade do processo cognoscitivo e, mais ainda, da existência humana, na qual finitude e perfectibilidade se correlacionam.

Só os medíocres alimentam a soberba das conquistas positivas, pois se é natural a vaidade das descobertas significativas para o bem da espécie humana, não é menor benefício ter-se consciência das próprias limitações, o que nos preserva tanto do adejar fátuo no fluxo dos problemas, quanto da crença mística no progresso indefinido de um pequeno deus empenhado em realizar-se como centro do cosmos.

III

A apontada correlação essencial entre Filosofia e Ciência demonstra-nos quão afastados da verdade andavam aqueles idealistas que, querendo tudo subordinar à "atualidade espiritual", acabaram por considerar secundário o saber das ciências empírico-positivas, resultantes, a seu ver, de uma "abstração", de uma perda de concretitude e de totalidade. *Positivo* passou a ser sinônimo de *abstrato*, de desvinculado do sentido autêntico e *concreto* do todo, de algo válido sim, mas apenas como momento destinado a ser superado na síntese do pensamento em seu processo dialético global.

Compreende-se, até certo ponto, não há dúvida, essa atitude de reserva crítica perante as ciências, como forma de reação contra o positivismo que pretendera reduzir a Filosofia à Ciência, concebendo-a como simples síntese do saber científico, para tanto se valendo de uma teoria divorciada da verdade histórica, segundo a qual o saber filosófico originário teria sofrido progressivos desmembramentos, para dar, em boa hora, lugar às formas especiais, autônomas e rigorosas do conhecimento positivo, não restando, assim, ao filósofo senão o papel de "especialista de generalidades".

No próprio seio do positivismo não faltara, aliás, quem tentasse superar as teses do "enciclopedismo científico", de certo modo invertendo a ordem do processo, de modo que a Filosofia não se punha mais como o

consecutivum ou a unidade ordenadora de diversos e prévios saberes positivos, mas, ao contrário, reaparecia como valor de fonte geradora de todas as formas de positividade, numa linha, é claro, de mera antecedência empírica.

Foi nesse sentido que se desenvolveu o pensamento do mestre do positivismo italiano, Roberto Ardigó, transpondo para o plano empírico-científico a conhecida imagem cartésio-leibniziana da Filosofia como um tronco que se abre em uma multiplicidade de ramos, cada um deles correspondente a um campo de conhecimento positivo.

A bem ver, porém, consoante decorre da compreensão do sujeito e do objeto como fatores polarmente implicados, a natureza *intencional* da consciência, ou seja, a sua essencial projeção objetivante leva-nos, antes, a conceber o processo global da cultura como um processo que integra em si uma multiplicidade de "campos de pesquisa" que se entrecruzam e reciprocamente se influenciam, implicando-se como "distintos" ou como "opostos" no âmbito do processo ontognoseológico que culmina, em última análise, nas formas de objetivação que compõem o processo histórico-cultural: é nesse contexto dinâmico da cultura que Filosofia e ciências reciprocamente se condicionam.

Historicidade do processo ontognoseológico

IV

Não cabe, evidentemente, confundir a Ontognoseologia com a História, mas sim reconhecer que esta, como fato cultural, é a Ontognoseologia *in acto*, isto é, o *processo ontognoseológico* como práxis, no qual se discriminam os campos das ciências, das artes, dos costumes etc., como expressões diversas da *positividade,* o que, aliás, deflui da

compreensão da "consciência transcendental" como consciência concreta de *teoria* e *práxis.*

Positivo e objetivo são termos correlatos: o conhecimento, quanto mais se torna objetivo e, por conseguinte, menos referido às "opções subjetivas" do pesquisador, mais se positiva. Nesse sentido, pode-se admitir o caráter *abstrato* do saber científico, mas tal "abstração", não nos esqueçamos, é momento necessário do processo ontognoseológico global, uma disciplina que o sujeito se impõe como condição de ser e conhecer em sentido de plenitude.

Uma pesquisa do "objeto" que ponha entre parêntesis a referência ao "sujeito", para considerar aquele termo fora do sujeito, posto *ab extra* e extrapolado como um simples "dado", prende-se à atitude natural e tática inevitável de qualquer ciência positiva, verse ela sobre o mundo da natureza ou da cultura. Daí a afirmação precisa de Husserl de que os homens de ciência não podem ser senão "realistas", embora quase sempre o sejam sem reflexão crítica, ignorando os pressupostos ou as condições transcendentais da "objetividade" que aceitam[76].

Já no domínio da especulação filosófica, como vimos, a correlação sujeito-objeto se impõe de maneira essencial e prévia, formando um processo sempre uno e concreto, o *processo ontognoseológico*. Mesmo quando, na

---

76. Husserl, *Idées Directrices pour une Phenoménologie,* trad. de Paul Ricoeur, 4ª ed., p. 32 e segs. Aliás, Hegel já havia observado, logo no § 1º da *Enciclopédia Filosófica* que "a Filosofia não tem a vantagem, da qual gozam as demais ciências, de poder pressupor os seus objetos como dados imediatamente pela representação, nem de dar como já admitido o método de seu conhecimento, tanto no ponto de partida quanto no seu desenvolvimento ulterior".

Quanto a essa segunda observação, não me parece exato, consoante exposto anteriormente, que o cientista possa dar como já admitido o método que vai empregar, pois ele, não raro, o constitui no decorrer da pesquisa e em função dela.

linha do idealismo, se acentua o elemento subjetivo, seria errôneo afirmar-se que o objeto se resolve todo na instância do sujeito, pois, a essa luz, o objetivo se insere na subjetividade, tornando-se ambos diversos do que eram antes de serem momento de uma concreção absoluta, subordinada a uma identificação englobante, *in fieri*, nunca em si plena e acabada. Por outro lado, quando o realismo tradicional põe a nota dominante no valor em si do objeto, nem por isso ignora, quando mais não seja, a atividade condicionadora do sujeito cognoscente, subordinando o real aos limites de sua capacidade intelectiva, por mais que esta se aprimore e se supere, convertendo o "objetivável" em conhecimento efetivo e rigoroso.

Não vejo, porém, como fugir à unidade correlativa e integrante dos dois termos quando nos situemos no plano filosófico, procurando indagar as condições de possibilidade de todas as formas de saber: a essa luz, a polaridade sujeito-objeto constitui o *pressuposto transcendental*, a condição de possibilidade de toda e qualquer experiência cognoscitiva ou ética.

Não se trata de dizer, consoante vimos ao examinar a doutrina de Jaspers, que o sujeito e o objeto "estão aí", como aparência circunstancial e sempre renovável da *existência,* a qual jamais se converteria em objeto, por ser "o que *se refere e se relaciona consigo mesmo* e visto como a sua própria transcendência"[77].

Quando se faz uma afirmação desse tipo, extrapola-se do plano ontognoseológico para o da Metafísica, o que não me parece admissível. Vale notar que, quando, na Teoria do Conhecimento, empregamos o termo *transcendência*, para reconhecer, "fenomenologicamente", que

77. K. Jaspers, *op. cit.*, p. 14. "O ser da *existência*", pondera o mesmo autor, "não se pode formular mediante um *conceito definível* que tivesse de supor um certo ser-objeto caracterizado de algum modo" (*ibidem*, nº 2).

o objeto é algo distinto do *sujeito* e irredutível a ele, não estamos nos referindo a uma "realidade" que esteja além do objeto mesmo. Quando se põe esse segundo problema – ao qual farei alusão no derradeiro capítulo do presente livro – já estamos perante outra ordem de questões, isto é, no plano da Metafísica.

Depois de dizer que "fenomenologicamente" "a consciência da transcendência é própria do ato intencional" e, mais ainda, que "conhecer é um saber de algo como algo", e que "conhecer quer dizer introduzir uma imagem em uma esfera de significação" ou, conforme lembradas palavras de Nikolai Hartmann, "uma recíproca unidade de coincidência entre a imagem e o pensamento", Max Scheler adverte que esse é um problema gnoseológico, não podendo e não devendo ser confundido com o ontológico ou metafísico como tal[78].

Indo além das posições de N. Hartmann e Max Scheler, pelos motivos já expostos, deve dizer-se que, na Teoria do Conhecimento, a polaridade sujeito-objeto é um pressuposto *a priori* de validade puramente transcendental, admitido em função e em razão das experiências possíveis, dessa colocação resultando a necessidade de indagar da "consciência transcendental" como fonte condicionante tanto do *ato cognoscitivo* como de seu *processar-se histórico.*

No âmbito do conhecimento como processo histórico-cultural, devemos reconhecer que *objetividade* significa *positividade,* o que de maneira alguma significa o predomínio da "coisa" como tal.

V

Se há um ponto sobre o qual convergem as conclusões da Epistemologia hodierna é quanto a "des-

78. Cf. Max Scheler, *Idealismo-Realismo*, cit., pp. 16, 28 e 31.

coisificação" ou "desrealização" das estruturas cognoscitivas, superada a atitude ilusória de fidelidade ao real como conseqüência de passiva adequação às "coisas", num ato de mera cópia ou reprodução do já dado[79].

Essa é uma questão essencial que nem sempre tem merecido atenção devida, máxime tendo-se em vista que nela talvez resida a chave explicativa do *caráter rigoroso* tanto da Lógica como das chamadas ciências positivas. Em verdade, o "positivo", o "posto", é sempre o resultado de uma abstração criadora: ora "abstração do sujeito", como nas chamadas ciências positivas; ora "abstração do objeto", como na Lógica, o que explica se tenha recorrido, em ambos os casos, a compreensões de tipo puramente "tático" ou "convencional", quando, na realidade, a tática da abstração ou o convencionalismo do discurso ambos se legitimam como momentos do processo global da objetivação cognoscitiva.

É o caráter comum de "positividade" que aproxima em rigor as duas referidas ordens de saber, permitindo o acolhimento necessário e geral de suas asserções ou seus resultados, independentemente de escolas e conjunturas histórico-sociais. De certa forma, a Lógica e as ciências positivas, elaborando em projeção os *dados* recebidos, logram a certeza possível nos campos que delimitam, em *função e em razão dos campos delimitados*, não se devendo esquecer que a Lógica é sempre uma delimitação da subjetividade, uma visão desta como pura forma do pensamento, ou o "pensamento do pensamento", para empregarmos palavras de Hegel, ou, como já salientei, o *pensamento em sua imanente conseqüencialidade*.

79. Sobre a "derrota do coisismo", retirando-se "*o excesso de imagem* que há nessa pobre palavra *coisa*", ver Gaston Bachelard, *L'activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*, cit., p. 85 e segs. O superamento do "coisismo", como expressão de uma fundamentação empírica do conhecimento, não impede o reconhecimento do valor da "coisa" como tal, como ente em si significativo, independentemente de sua inserção num processo de utilização ou manipulação, como destaca Vicente Ferreira da Silva, comentando o pensamento de Heidegger, em seu belo ensaio sobre o Humanismo.

Em suma, a realidade, tomado esse termo na sua acepção mais ampla, ou seja, como "o campo do atualizável ou do possível", pode ser estudada de duas maneiras distintas: pela Filosofia, de maneira concreta (na acepção que dou a esse termo, isto é, como correlação global subjetivo-objetiva), e de maneira *abstrata* pelas ciências positivas, enquanto é posta entre parêntesis aquela correlação.

Por aí se vê que para mim a *abstração* científica (condição de *positividade*) não traduz um domínio inferior ou subordinado do saber, mas corresponde a um momento diverso, tão essencial como o filosófico, desenvolvendo-se ambos em necessária correlação. Uma Filosofia que não se enriquecesse graças às abstrações das ciências seria estéril, infecunda e paradoxalmente também "abstrata".

Pode o homem de ciência elaborar as suas pesquisas *objetivas*, sem se propor diretamente o problema dos pressupostos que tornam possível a sua "abstração", mas o mesmo já não pode fazer o filósofo, para quem aquelas abstrações devem ser integradas em seu pensar, como momentos indispensáveis a uma compreensão concreta e total.

Compreende-se, desse modo, a correlação essencial que existe entre o processo ontognoseológico e o processo histórico-cultural, desde que aquele não seja referido a determinado ser pensante, mas à consciência transcendental, o que quer dizer à humanidade concebida, de conformidade com a visão de Pascal, como o *sujeito total*, a humanidade que pensa, sente e quer no transcurso e presencialidade do tempo. Donde a conclusão que me parece válida da historicidade do conhecimento, nenhuma asserção científica logrando significado

abstraído do processo dialógico da história, que não raro é polêmico, tal a resistência que as idéias e teorias vigentes opõem às novas conquistas especulativas que abrem campo à própria *positivação*.

Ora, se positivar é historicizar, e a história, no seu todo, é o homem e o que da natureza foi tornado "humano", compreende-se que o processo empírico que deflui dos pressupostos ontognoseológicos é o processo histórico-cultural mesmo, insuscetível de ser reduzido a mero sistema lingüístico, ao complexo dos sinais com que se realiza a comunicação, por mais que a língua e a comunicação estejam no cerne da cultura.

Do ato de pensar como objetivação necessária

VI

A compreensão da cultura como processo de objetivações e positivações não é mais que o desdobrar-se no tempo histórico de uma característica essencial a todo ato de conhecimento, pois, em última análise, *pensar é objetivar*, o que demonstra que a *práxis* não é anterior nem posterior ao momento teorético, por serem ambos aspectos inseparáveis da mesma tomada de consciência originária do homem como consciência de si e consciência do mundo, o que não significa, entendamo-nos, que tenha havido, desde o início, uma expressão de racionalidade, originariamente impossível.

Volvendo, porém, ao estudo do conhecimento no estado atual da evolução da espécie, quando o conhecimento culmina num "ato conceitual", na objetivação de um juízo ou de uma inferência, cabe indagar o que ele representa na funcionalidade "subjetivo-objetiva".

O fato de nada poder-se dizer de "algo" até e enquanto não percebido ou pensado ou em processo de

percepção ou cognição, não nos autoriza a inferir que a única realidade concreta seja a do pensamento mesmo no ato de pensar. Seria como dizer que, como nada é suscetível de ser visto sem a luz, a luz é, *in concreto*, o ser de todas as coisas. O pensamento é sempre pensamento de algo, o que quer dizer momento da captação de algo como objeto que se põe, que se *positiva* no tempo.

O pensamento (e falando do pensamento nele englobo o ato de percepção, que ele supera e integra), por sua própria estrutura, não põe, de maneira absoluta, o objeto, extraindo-o todo de si, porque ele pressupõe ou implica funcionalmente algo como possibilidade infinita do próprio pensar.

O pensamento não pensa a si mesmo, pondo algo como simples momento de sua "reflexão", nem repensa algo já pensado como momento do pensar abstrato, mas, ao contrário, só pode pensar enquanto algo seja motivo ou condição de pensar, e o pensamento seja, por sua vez, condição para que algo possa ter realidade, o que demonstra que o ato de pensar é essencialmente um *ato objetivante*, ainda mesmo quando, pela introspecção, a consciência se torna *objeto* de si mesma.

Por outro lado, a noção de objeto envolve a admissão lógica de algo que, no ato de pensar, se ponha como termo da intencionalidade cognoscitiva, de sorte que não pensamos sem objetos, nem há objetos sem algo pensável. Algo é, assim, a possibilidade lógica do pensamento enquanto pensa objetos e dos objetos enquanto pensados pelo sujeito, numa relação que exige esses dois fatores em correlação "polar", valendo reciprocamente um em razão do outro, ambos revelando-se possíveis em razão de algo que logicamente os transcende e condiciona.

Por outro lado, e aqui fica o reconhecimento da insuficiência do realismo tradicional, o objeto não resulta de simples captação de *algo preexistente*, e como tal configurado *ab extra*, em relação ao sujeito, de maneira

que o espírito seria ativo somente no sentido de trazer intelectivamente para si o fora dele percebido e copiado. Quando N. Hartmann ou Max Scheler afirmam que a "consciência da transcendência é própria do ato intencional", empregam o termo transcendência, repito, em estrito sentido lógico, ou, por melhor dizer, no âmbito do processo cognoscitivo, significando a necessidade de "algo distinto de si" como condição de saber algo.

O processo ontognoseológico é, como vimos nos capítulos anteriores, um processo de concreção e de complementaridade "subjetivo-objetiva", cujos pressupostos transcendentais cabe à Filosofia perquirir: essa unidade é suscetível, no entanto, de uma análise abstrativa, ou no sentido do sujeito ou no sentido do objeto, passando-se, desse modo, a um plano diverso, necessariamente realístico e abstrativo, que é o plano das ciências positivas, mas, nem por isso, concebível fora do âmbito ontognoseológico, que é comum a todas as formas de conhecimento.

O projetar-se do espírito em correlação com o real não se reduz a uma relação estática de tipo lógico-formal, como se se verificasse apenas o encontro ou o ajuste entre dois termos preexistentes, entre o "eu que pensa" e "algo pensado ou pensável".

Tais termos são, ao contrário, o resultado de um processo abstrativo, pois "pensar algo" é concreção, ou melhor, "com-criação". Eu me revelo pensando, e *algo* se põe no ato de pensar. É possível, pois, situar-se ontognoseologicamente o "penso, logo sou" cartesiano, desde que se supere o errôneo pôr-se do *cogito* com abstração do *sum*.

Na verdade, quanto mais se determina o objeto, captando-se o real em sua estrutura e consistência, mais me revelo a mim mesmo e me sinto como sujeito. Meu ser histórico revela-se-me no ato de captar a realidade, pois qualquer descoberta do real, ou de *algo* que se converta em objeto, é sempre um momento temporal, um elo na unidade englobante de um processo que condiciona e transcende o que ora me seja dado conhecer, sem que, como veremos, o processo histórico tenha de se desenvolver mecanicamente sem solução de continuidade, hiatos e rupturas, coincidindo, além do mais, com tudo que ocorra ou tenha ocorrido no tempo.

Aprofundar-se nas camadas do real é em si mesmo uma tarefa histórica, pois cada esforço subjetivo de compreensão situa-se numa unidade de co-participação comunitária desenrolada através do tempo, tornando-se *significante e comunicável*.

Mas há mais: quando penetro em algo do ser, descubro, ao mesmo tempo, que havia em minha subjetividade a possibilidade dessa descoberta. Descobrir algo é descobrir-me a mim mesmo. Nesse duplo processo de descoberta ou de desvelamento é que reside o caráter dialético e histórico do conhecimento.

A correlação *sujeito-objeto* como dois termos que se implicam reciprocamente, mas que jamais se reduzem um ao outro, é, assim, não só a raiz dialética de todo conhecimento, mas também da compreensão unitária possível entre natureza e espírito, experiência natural e experiência histórica: o homem deposita na matriz da natureza o sêmen fecundante de suas intencionalidades e, destarte, o pensamento se concretiza em ciclos históricos, em experiências culturais que incessantemente se renovam em co-implicação perene com o espírito que em tais experiências não se exaure.

VII

Se o espírito, a meu ver, atua como fator nomotético tanto no conhecimento da natureza como no da cultura, não vejo como Vicente Ferreira da Silva possa afirmar que, se o meu pensamento ético respira um sen-

tido francamente "idealista" (ponto este que penso ter esclarecido nas páginas anteriores), permaneceria, por outro lado, preso aos pressupostos de um realismo, incapaz de sobreviver depois das críticas contra ele movidas pelo idealismo. "Não há – acrescenta aquele grande e saudoso amigo – um objeto além da apreensão subjetiva do objeto, e este continuará sendo o eterno *leit-motiv* da posição crítico-idealista"[80].

Já fiz referência à crítica análoga a propósito do conceito de *a priori* material, mas não é demais algumas considerações complementares. Não há dúvida que só se pode falar de *objeto* enquanto algo é percebido ou pensado, e, por conseguinte, como momento da subjetividade, ou seja, como enunciado do *eu* que pensa. Não me parece, todavia, que se deva reduzir ao *sujeito* aquilo que nele se põe e se desenvolve como *objeto*. É que no ato mesmo de conhecer, concomitantemente com o surgir do *objeto*, como fato da percepção, surge a consciência da heterogeneidade do que é percebido. O paradoxo aparente do conhecimento, pelo fato de designar-se como *objeto* o que está incluído na *subjetividade* percipiente, constitui, ao contrário, a essência do ato cognoscitivo, como expressão da *intentio*. Conhecer exige, em última análise, que o *eu* se pressuponha *como distinto de si*, algo que *nele* se põe como pensamento. Se não fosse assim, o conhecimento se confundiria com o puro "autorevelar-se" do pensamento, na absoluta identidade deste com o real, consoante o concebe Hegel. Embora o confronto seja precário, a imagem que tenho de mim num espelho inexistiria se não houvesse eu, a imagem e o reflexo. Mas ninguém afirmará que, nada podendo ser visto sem a luz, a luz seja a realidade única ou suprema, ou que me identifique com a minha imagem.

80. *Vide* a resenha bibliográfica por ele feita quando, em 1953, apareceu a 1ª ed. de minha *Filosofia do Direito*, depois inserta em *Obras Completas*, cit., vol. II, p. 321. Cf., ainda, no mesmo volume p. 375 e segs., a penetrante e incisiva análise de *valor* e *ser* na posição ontognoseológica.

Nem colhe, por outro lado, a crítica paralela de que a posição ontognoseológica, levada às suas últimas conseqüências, não pode deixar de confluir, lógica e necessariamente, para a posição do monismo idealista de inspiração hegeliana e à dialética unitária dos opostos, revelando-se a impossibilidade de "algo" que não seja redutível à esfera do pensamento, como realidade absoluta, e que, além do mais, se se fala em síntese superadora, esta importaria admitir a unidade essencial do desenvolvimento dialético unitário de *ser* e *ser pensado*[81].

Julgo, ao contrário, que sem o pressuposto da complementaridade sujeito-objeto, imanente à consciência transcendental, há apenas ilusão de "criatividade" por parte do sujeito, que fica como que operando no vácuo, sem referências ou pontos de apoio que sejam condições de seu próprio projetar-se, tanto no plano da *teoria* como no da *prática*[82].

Aliás, a Dialética da complementaridade resulta, em parte, da verificação das aporias em que se viu envolvido o idealismo, num verdadeiro "beco sem saída", tendo tudo reduzido ao pensamento que não encontrava em si mesmo as razões de seu processar-se, tendo tudo resolvido num processo que em si mesmo se espelhava em busca da motividade perdida, na ilusão de uma unidade englobante *a priori*, como tal abstrata e infecunda.

VIII

Foi a exaustão da indagação idealista, acompanhada da abdicação positivista de indagar dos pressupostos do conhecimento, contentando-se com a Metodologia das Ciências, foi, em suma, a exclusão ou a amputação da

81. Cf. Renato Cirell Czerna, "A Dialética da Implicação e Polaridade do Criticismo Ontognoseológico" em *Revista Brasileira de Filosofia*, 1961, fasc. 42, p. 248 e segs.

82. Sobre esse problema, ver *supra*, Capítulo II.

Teoria do Conhecimento como tal que promoveu o chamado "retorno a Kant", tomado o filósofo de Koenigsberg como ponto culminante, sob o prisma gnoseológico, da grande tradição da cultura grega, conservada e renovada por seus herdeiros medievais e modernos.

Nos capítulos seguintes veremos como, graças à Fenomenologia antes, e, ao depois, com a nova Epistemologia científica, operou-se uma volta a problemas prévios e fundantes, que pareciam definitivamente superados, verificando-se uma retomada de caminhos percorridos, em busca das fontes originárias do saber, na esperança de descobrir as veredas em que se perdera a problemática cognoscitiva. É sempre benéfico esse retorno crítico às raízes da experiência ontognoseológica, fazendo-se dos erros condição de novas experiências; é ele inevitável no processo cognoscitivo e, de certa forma, com este se confunde, permitindo-se que se entreabram as alternativas da criatividade.

Nada de extraordinário que, nesse esforço de revisão radical, tenha a crítica concentrado sua atenção no contraste Kant-Hegel, os mestres por excelência de uma Teoria do Conhecimento centrada, respectivamente, na *subjetividade* e na *objetividade*.

Como já foi observado, e não é demais reiterar, quando Kant pôs o sujeito cognoscente no centro cognoscitivo, concebeu a subjetividade como fator ativo e foco irradiante, mas *transcendentalmente estático*, nascendo daí o seu programa de atingir a *tábua geral e definitiva* das categorias, vistas, assim, como esquemas ou paradigmas transcendentais *a priori* dos infinitos fenômenos possíveis. Desse modo, se, de um lado, Kant revelava a inviabilidade das *ordenações objetivas predeterminadas transcendentes,* nas quais se apoiava a Filosofia tradicional – ficando o *sujeito*, em última análise, subordinado à perenidade esquemática de algo já dado –, por outro lado, incidia no equívoco paralelo de atribuir ao sujeito as mesmas características de imutabilidade antes conferidas ao objeto. A famosa revolução copernicana *mudava de foco, mas não perdia o sentido estático fundamental da Gnoseologia clássica,* embora a mudança de foco já lançasse, não há dúvida, forte luz sobre o caráter dialético do pensamento. Coube a Hegel demonstrar a insuficiência da Lógica de Kant, exatamente por seu caráter abstrato ou estático, pondo em evidência a necessidade de uma Lógica concreta, ou seja, dialética, da qual a Lógica formal, sob certo prisma, é simples momento.

Se Hegel, porém, revelou o caráter dialético do conhecimento, a identificação por ele estabelecida entre o pensamento e a realidade por meio da síntese sucessiva de elementos não só contrários, mas contraditórios, deixava sem explicação o problema inicial, que é saber como e por que teve início o processo enquanto tal, e qual a razão de sua perene projeção temporal. A resposta no sentido de que a natureza e o homem, no seu vir a ser incessante, assinalam o progressivo revelar-se de uma prévia unidade englobante, razão de ser do processo e seu destino último, levava, por outro lado, a considerar-se resolvida de antemão, e, por conseguinte, concluída e cerrada a experiência histórica, que, assim, se esvaziava paradoxalmente, pela perda da categoria essencial do *futuro*. Não há que falar em *futuro* quando tudo de antemão se predetermina. A predeterminação, e assim mesmo em termos, é da Natureza, e não da História. É certo que tanto Hegel como os seus continuadores, na Alemanha, na Itália, na França, ou na Inglaterra, procuraram salvar a *liberdade* na totalidade do processo mas, desde Hegel a Croce, o que prevaleceu foi uma concepção do passado grávido do futuro, tendo-se perdido numa identificação quase mística o atualismo de Gentile, cujo conceito de *ato* como síntese universal concreta visaria fundir liberdade e necessidade, o absoluto e o temporal, dissolvendo-se o objeto na subjetividade universal, e confundindo-se, assim, liberdade com autoconsciência[83].

83. Sobre vários aspectos dessa questão, ver o artigo de Renato Cirell Czerna, *na Revista Brasileira de Filosofia*, 1975, fasc. 97, p. 36 e

Verdade é, porém, que só se pode falar em liberdade onde o futuro se abre como um leque de possibilidades imprevistas e só há *futurização e história* onde haja possibilidade do não-predeterminado, do imprevisível inserindo-se e fermentando na ordem temporal dos acontecimentos.

De nada valeu, por conseguinte, rejeitar-se, por obsoleta, a Filosofia hegeliana da natureza, pois, mesmo restrita ao mundo da ação humana ou da cultura, a dialética dos opostos, concebidos como momentos de uma *pressuposta unidade*, levava a uma concepção residual do particular, do livre, do espontâneo, como se tais valores resultassem apenas do estado de carência dependente de nossa finitude, como que traduzindo apenas a nossa incapacidade de captar o absoluto.

Se, ao contrário, não partimos da *identidade* entre sujeito e objeto, mas de sua *dualidade funcional e operacional*, reconhecendo-se que são termos que não se contrapõem nem se concebem abstratamente, *mas antes se implicam, numa relação essencial de mútua polaridade*, então *surge* o processo de objetivação espiritual como *tensão* entre os dois fatores. É a razão pela qual ele subsiste sempre como "processo aberto", num encadeamento plurilinear de sínteses abertas e relacionais, visto que nunca os termos coincidem, reduzindo-se um ao outro, mas um se realiza pelo outro, mantendo-se distintos, o que nos levará a concluir que *criticismo ontognoseológico e historicismo axiológico* são termos correlatos, traduzindo, substancialmente, a mesma compreensão dialética e concreta do real.

Parece-me, pois, que, sendo a cultura o fruto (e não se veja na inversão desses dois termos mera casualidade, mas antes o signo de sua dialeticidade) de interações subjetivo-objetivas, ela se confunde com a *objetivação* do espírito enquanto este se *positiva* como *história*, no diálogo das gerações. Esse diálogo ora apresenta o fluir tranqüilo de rios deslizando na planície, ora o precipitar-se abrupto de águas revoltas em corredeiras e cataratas, mas, apuradas as contas no balanço inexorável da distância temporal, constata-se que naquela calmaria fermentavam vigorosos contrastes, assim como nos embates e conflitos subsistiam resistentes e preciosos valores da tradição.

segs., intitulado "Reflexões sobre o Criticismo Transcendental e Processo Histórico".

Mister é, por conseguinte, que no plano educacional, que é o da *comunicação cultural*, não se tenham olhos apenas para o que representa a aventura (que é tanto ventura, como desventura) de sermos homens. É na tônica da inovação e do mutável que insistem, unilateralmente, alguns pedagogos eminentes, como se depreende desta sedutora advertência: "Mesmo a mais tradicional das educações lança hoje, quase inconscientemente, um olhar para o futuro. Ao invés de *formar espíritos e modelar caracteres* em certas formas adaptadas e funções definidas, para depois exibir o produto acabado e perfeito à admiração do mundo, a máquina educativa moderna principia a conceber o seu papel como *uma preparação para a aventura*, para a experiência e para a aprendizagem, que continuarão através da vida"[84].

Preparar-se para a *aventura* da vida não pode, porém, significar, nem creio tenha sido essa a intenção dos mestres citados, se deva esquecer o valor do que se converteu em "constantes axiológicas", ou "invariantes de estimativas" que representam as colunas da *tradição*, compreendida como *memória da história* e, tanto quanto esta, aberta a novas conquistas de bens a serem memorizados e conservados.

Se se pensasse que a cultura é, concomitantemente, amor de aquisição de novos bens, ligado ao amor

84. H.G. e G.P. Wells e Julian Huxley, *A Ciência da Vida*, Rio de Janeiro, 1944, 2ª ed., vol. IX, "Saúde, Doença e Destino do Homem", p. 189.

dos bens já conquistados, a Pedagogia atual volveria a dar mais atenção aos *valores da memória*, cada vez mais eclipsados pelos propósitos de só educar para a transformação do mundo e a aventura existencial.

Capítulo V
DA FENOMENOLOGIA À ONTOGNOSEOLOGIA

Exigência de concreção e dialeticidade

I

Das páginas anteriores já resulta que o que denomino "criticismo ontognoseológico" corresponde a uma alteração fundamental na Gnoseologia oitocentista, operada graças à *compreensão dialética* das contribuições fecundas de E. Husserl e N. Hartmann quanto à natureza do conhecimento. Abstração feita de outros possíveis valores, o criticismo ontognoseológico poderia ser visto, de certa forma, como um desenvolvimento autônomo dado à Fenomenologia husserliana, em virtude de não me parecer que a experiência cognoscitiva se verticalize na subjetividade transcendental, tal como ocorre na orientação conclusivamente idealista do autor das *Investigações Lógicas,* por ser só possível como processo ontognoseológico, no qual sujeito e objeto se co-implicam, um supondo o outro e cada um deles irredutível ao outro, ambos tendo plenitude de sentido na unidade dialética em que concretamente se inserem.

Se, penso eu, o ato cognoscitivo culminasse num *eidos* imanente à subjetividade pura, a "relação concreta do conhecimento" desapareceria como tal, pois todo objeto se converteria em sujeito, verticalizando-se num *ponto* que absorveria misteriosamente o ângulo que o constituíra, ângulo esse formado pelas linhas da subjetividade e da objetividade e que não é senão o âmbito mesmo da experiência cognoscitiva. Cada "ponto" culminante do conhecimento não é algo destacável do processo em que ele se integra, como o "vértice" é impensável com abstra-

ção das retas que idealmente se encontram, muito embora os vértices do conhecimento sejam necessariamente móveis, em função da permanente e incessante progressão cognoscitiva.

Com a colocação do problema do conhecimento em termos de relação ontognoseológica, supera-se toda e qualquer forma de transcendentalismo subjetivo, assim como de extrapolação objetiva, e, por conseguinte, a própria antinomia *realismo-idealismo*, os quais, numa tentativa de superar a aporia posta pela heterogeneidade de sujeito e objeto, acabam por subordinar ou reduzir um destes termos ao outro. O resultado é que, com o realismo, o ato constitutivo do conhecimento é despojado de sua sinteticidade criadora, e o sujeito, adequando-se às coisas, se põe, de certa forma, como objeto; enquanto, com o idealismo, a faculdade unificadora e nomotética do espírito acaba operando a partir de si mesma, ou se exaure como atividade ao refletir-se a consciência sobre si mesma, com abstração daquilo que, em toda experiência de algo, constitui um dado originário irredutível ao sujeito, por constituir a matéria ou o "complexo ilético", sintetizado ou sintetizável como "objeto", ou seja, como "algo dotado de sentido".

A meu ver, o que se impõe, para se fugir à apontada aporia, é o reconhecimento de que a correlação sujeito-objeto é transcendentalmente inerente à vida do espírito, possibilitando o conhecimento como um *processo concreto e uno,* não obstante a multiplicidade infindável de suas aplicações às diversas regiões de objetividade possíveis. Se, com efeito, sujeito e objeto não se co-implicassem na consciência intencional, não haveria *concretitude* no ato de conhecer; se, por outro lado, qualquer um dos dois termos se reduzisse ou se resolvesse no outro, não haveria *processo cognoscitivo.*

Como tenho exposto em diversas oportunidades, se partirmos do conceito husserliano de "intencionalidade da consciência", ou seja, de que conhecer é sempre conhecer algo, passa a ser focalizada sob nova luz a tão reiterada

afirmação da *heterogeneidade de sujeito e objeto,* a qual, não raro, oculta ou pressupõe um dualismo abstrato entre natureza e espírito, como se fossem duas instâncias em si conclusas – quando efetivamente, o que há, no plano do conhecimento, é uma correlação transcendental subjetivo-objetiva, ou *ontognoseológica*, que não permite se reduza a natureza ao espírito e vice-versa, nem a sua compreensão dual abstrata, visto como algo haverá sempre a ser convertido em objeto, alguma coisa haverá sempre além daquilo que já recebeu significado noemático; e, ao mesmo tempo, não se exaure, em qualquer doação de significado, ou seja, em qualquer experiência particular, a síntese noética constitutiva de todas as possíveis formas de experiência, ou, como diz Husserl, da "práxis da vida como da práxis teórica do conhecimento"[85].

Dessa colocação do problema resulta, a meu ver, em que pese a dominante adialeticidade da filosofia husserliana, o caráter dialético do conhecimento, *que é sempre de natureza relacional concreta ou subjetivo-objetiva, sempre aberto a novas possibilidades de síntese,* sem que esta jamais se conclua, em virtude da essencial irredutibilidade dos dois termos relacionados ou relacionáveis; cumprindo notar, desde logo, que a relação do conhecimento, a essa luz, não é puramente formal, como a que prevalece no transcendentalismo kantiano, estereotipado, de certo modo, nos seus esquemas categoriais *a priori* e definitivos, incompatíveis com o ineditismo inerente ao poder originário e constitutivo do *eu,* tão genialmente intuído pelo próprio Kant em sua teoria da "apercepção transcendental".

---

85. Cf. Husserl, *Erfahrung und Urteil* (Esperienza e Giudizio), na trad. italiana de Filippo Costa, Milão, 1960, § 7º, p. 25. Note-se que, no desenrolar do pensamento de Husserl, opera-se progressivo alargamento do conceito de experiência, que, de início, fora recebido no estrito sentido kantiano de experiência fundada apenas nas ciências físico-matemáticas ou empírico-formais.
Sobre o conceito kantiano de experiência, que também não era unívoco, ver a clássica obra de Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlim, 1918.

II

Frise-se, outrossim, que no âmbito da dialética da complementaridade, a dialetização dos opostos, de tipo marxista ou hegeliano, se situa como uma de suas expressões possíveis, mas com as modificações resultantes da depuração fenomenológica a que é submetida, notadamente para se desfazer a confusão entre "contrários" e "contraditórios", termos muitas vezes empregados sem o devido rigor, e até mesmo com inadmissível sinonímia. *No âmbito da dialética de complementaridade dá-se a implicação dos opostos na medida em que se desoculta e se revela a aparência da contradição*, sem que com esse desocultamento os termos cessem de ser contrários, cada qual idêntico a si mesmo e ambos em mútua e necessária correlação.

Se no processo do conhecimento dá-se o superamento das contradições, por se revelarem estas apenas aparentes, é evidente que todo ato cognoscitivo é em si mesmo ato valorativo, o que demonstra a complementaridade existente entre conhecer e valorar.

Em verdade, se no momento mesmo em que algo é conhecido já se põe o valor daquilo que se conhece e do cognoscível[86], cabe admitir que o valor é

86. Já o fora observado com argúcia por Höffding, apesar de adstrito a um conceito empírico de valor, que este forma a condição inelutável de qualquer pesquisa da verdade, constituindo, com a experiência e a reflexão, os três elementos presentes em cada ato do pensamento. Daí a sua conclusão de que o valor deve ser considerado uma categoria fundamental, "a mais complexa e a mais concreta" delas (ver *La Pensée Humaine*, trad. de Jacques de Coussange, Paris, 1911, p. 239 e segs., e *La Relativité Philosophique*, do mesmo tradutor, Paris, 1924, p. 138 e segs.). Esse caráter fundamental do valor não autoriza, todavia, a reduzir a Filosofia toda à Axiologia, como o pretenderam Windelband e Rickert, e muito menos a identificação feita por Benedetto Croce entre *fato e valor*, por entender que "o conceito vale porque é, e é porque *vale*", o que, a meu ver, é certo como correlação, não como identidade. É essa identificação que compromete *ab initio* a "dialética dos distintos" do pensador itálico. (ver Croce, *Lógica come Scienza del Concetto Puro*, 4ª ed., Bari, 1928, p. 38 e segs.).

elemento de mediação também no plano gnoseológico, além de o ser na esfera da atividade ética, possibilitando a relação entre *sujeito e objeto*, na medida em que este se torna objeto em função da intencionalidade da consciência e nesta surge como *objeto valioso*.

O conhecimento é, destarte, uma síntese ontognoseológica, acompanhada da consciência da validade da correlação alcançada, sendo certo que os valores que se revelam no ato de conhecer são resultantes de um valor primordial e fundante, sem cujo pressuposto *a priori* – e, neste ponto, a lição de Kant se me afigura imperecível – não seria logicamente pensável sequer o processo gnoseológico: é o valor essencial do espírito, do espírito como "síntese *a priori*", ou, em outras palavras, a compreensão da consciência como possibilidade originária de síntese, insuscetível como tal de ser catalogada em formas *a priori* predeterminadas. A correlação sujeito-objeto, vista como "síntese transcendental", é antes a condição possibilitante das indeterminadas sínteses empírico-positivas que constituem a trama da experiência humana. Essa correlação polar entre sujeito e objeto governa todo o processo espiritual, tanto no plano teórico, como no da práxis, como veremos nas páginas seguintes.

Polaridade da experiência cognoscitiva na obra de Husserl

III

A colocação do problema em termos ontognoseológicos, ao contrário do que poderia parecer, importa em ir além dos quadros em que se situa a Metafísica do conhecimento hartmanniana, na qual é sempre a objetividade que prevalece, determinando o processo cognoscitivo nas linhas tradicionais de uma progressiva adequação do sujeito cognoscente ao ser enquanto "ser objetivável", o que pressu-

põe algo em si, ontologicamente anterior ao ato de conhecer, como condição primária do conhecimento. Nas linhas da doutrina de N. Hartmann, em verdade, o sujeito cognoscente está sujeito ou subordinado ao ser que o transcende, sendo dele esta asserção assaz esclarecedora de sua doutrina sobre o primado ontológico: "o caráter ontológico do objeto supera o caráter gnoseológico do ser, o que quer dizer que atrás do ser-em-si gnoseológico se acha um ser-em-si ontológico"[87].

Para Husserl, ao contrário, o ato cognoscitivo atingiria o seu clímax no ato da reflexão transcendental, exaurindo-se o objeto como termo da "relação do conhecimento", para pontualizar-se ou subsumir-se como *eidos* na universal e concreta subjetividade: poder-se-ia dizer que, nessa posição, o caráter ontológico do sujeito transcendental superaria o caráter gnoseológico do ser enquanto objeto.

No tocante a Husserl, não obstante me pareça ser impossível desprendê-lo dos pressupostos de seu idealismo transcendental, há, todavia, dois problemas fundamentais, que importaram em renovar de alto a baixo a Teoria do Conhecimento, tendo sido afirmado, com razão, que, graças a eles, se teria tornado possível "superar o idealismo através do próprio idealismo".

A primeira dessas questões refere-se à natureza do *ato cognoscitivo como tal;* a segunda, à relação entre o plano do conhecimento ou da ciência, e o plano da *Lebenswelt*, do "mundo do viver", anterior àquele e seu fundamento originário.

87. Ver N. Hartmann, *Les Principes d'une Métaphysique de la Connaissance,* trad. de Raymond Vancourt, Paris, 1945, vol. I, p. 154. Sobre a impossibilidade de se considerar "ontognoseológica" a doutrina de Hartmann, ver Capítulo II *supra*. Esclarecedoras, sob esse prisma, são as considerações feitas por Tércio Sampaio Ferraz Filho quanto aos pontos de coincidência e de divergência entre a Gnoseologia hartmanniana e o objetivismo radical de Emil Lask (cf. Tércio Sampaio Ferraz Jr., *Conceito de Sistema no Direito,* São Paulo, 1976, p. 83 e segs.).

Muito embora se deva reconhecer que todo pensador, na análise do pensamento alheio, não pode deixar de sofrer as inclinações interpretativas inerentes a seu próprio pensamento, o estudo daqueles dois temas centrais leva-me a concluir, e julgo fazê-lo com toda objetividade, que a evolução das especulações de Husserl, sobretudo a partir das *Meditações Cartesianas*, de 1929, já contém duas teses fundamentais, uma de maneira plena (a *correlação transcendental subjetivo-objetiva do conhecimento*) e outra subentendida (a *natureza dialética do conhecimento em termos de polaridade*).

Procedendo à análise fenomenológica do ato de conhecer, afirma Husserl que "a propriedade fundamental e universal da consciência, consistente em ser esta consciência *de* algo", implica as vivências intencionais concomitantemente como *cogito* e *cogitatum,* razão pela qual o fenomenólogo tem como tema de suas averiguações "exclusivamente objetos enquanto *correlatos intencionais* (*sic*) dos modos de consciência"[88].

É da essência da consciência intencional, por conseguinte, a correlação ou complementaridade entre o *eu* enquanto *noesis* – isto é, enquanto pólo percipiente e "doador de sentido" aos elementos materiais ou *iléticos* inseridos no fluxo intencional da consciência – e o *objeto*, este enquanto *noema*, ou seja, como puro "objeto intencional" ou "o que recebe sentido objetivo": "que noesis e noema sejam indissociáveis e se compenetrem", observa Ludovic Robberechts, "é a evidência mesma e a essência da intencionalidade"[89].

É o próprio Husserl quem põe tal correlação nas origens do problema, dizendo-nos que "o título transcendental do *ego cogito* deve ser ampliado a um outro membro, ao *cogitatum* peculiar a toda vivência da

88. Ver Husserl, *Meditaciones Cartesianas,* trad. de José Gaos, México, 1942, pp. 61 e 68.

89. L. Robberechts, *Husserl,* Paris, 1964, p. 83.

consciência enquanto esta assume algo em si", e mais ainda, que "a *dualidade* da investigação da consciência (...) deve se caracterizar, desde o ponto de vista meramente descritivo, como uma *indissolúvel correlação*"[90].

Esse é um ponto de decisiva importância, inclusive para desfazer certos equívocos no concernente à *epoquê* husserliana, às vezes ingenuamente interpretada como uma espécie de anulamento nirvânico do existente, em busca de um eu puro, adiáforo e vazio, quando, na realidade, na redução fenomenológica nada se perde mas tudo se transforma, ou melhor, se recupera, graças à recondução dos objetos, uma vez "purificados", à fonte outorgadora de sentido que é a subjetividade transcendental. É imprescindível, por conseguinte, ter-se sempre presente esta advertência de Husserl: "agora compreendemos que, com efeito, com a *epoquê*, universalmente praticada no tocante à existência ou inexistência do mundo, não perdemos a este para a fenomenologia: conservemo-lo *qua cogitatum*"[91].

Não há dúvida, por conseguinte, que, segundo a doutrina husserliana, noesis e noema se correlacionam e se implicam concretamente no fluxo da vivência intencional, numa "*indissolúvel correlação*", o que abre campo para uma pesquisa até agora inédita, escreve Husserl, a de descrever os fatos que ele denomina "*fatos da estrutura sintética*", os quais dão unidade noético-noemática às distintas *cogitationes* (em si, como todos os

90. *Meditaciones Cartesianas*, cit., pp. 61 e 72, grifos do autor.

91. Husserl, *op. cit.*, p. 67. "Com a mesma força com que Husserl insiste na subjetividade absoluta que nega o mundano – comenta Enzo Paci – insiste ele no fato de que essa subjetividade, esvaziada no mundano, não é vazia, mas tem em si *a vida concreta em geral*. A subjetividade é o eu mesmo com toda a minha vida constitutiva, real e possível." (*Funzione delle Scienze e Significato dell'Uomo*, Milão, 3ª ed., 1965, p. 48.) No mesmo sentido, sublinha Marvin Faber que a pesquisa transcendental, longe de ser um método de abandono do mundo, é antes o da volta ao mundo e à vida natural pelo sentido que neles revela. (*Naturalism and Subjectivism*, Springfield, 1959, p. 210.)

concretos sintéticos) e também de uma em relação com as outras"[92].

Se o conceito de correlação subjetivo-objetiva do conhecimento é ineludível no pensamento husserliano, para o qual, aliás, "o objeto é, por assim dizer, um *pólo de identidade*, sempre presente à consciência com um sentido presumido e a realizar"[93], também é certo que tal implicação é de natureza subjetivo-transcendental, *mas os dois pólos não se dialetizam*: apenas são considerados fenomenologicamente, ou seja, como objetos de descrição, como que numa progressão ideal, na previsão de sua "co-possibilidade", dando origem a infinitas estruturas sintéticas.

Poder-se-ia dizer que, destarte, as *sínteses* cognoscitivas se desenvolvem destacadamente, cada uma de per si, em função e nos limites de cada ato noético, pois "todo objeto, em geral, inclusive o objeto imanente, significa *uma estrutura regular do ego transcendental*": cada uma delas é significativamente comparada a uma *monada leibniziana*, espelhando uma totalidade, mas não correspondente a qualquer processo global de síntese. Husserl limita-se a dizer que o ego transcendental não é um caos, e que também não o é a correspondente totalidade dos infinitos tipos de objetos, de sorte que se pode apontar desde logo para uma "*síntese constitutiva universal*", na qual todas as sínteses particulares se comporiam ordenadamente, sendo todos os objetos reais e possíveis transcendentalmente referidos a todos os modos reais e possíveis da consciência. Determinar essa síntese universal seria a ingente tarefa da "íntegra fenomenologia transcendental"[94].

92. *Ibidem*, p. 75.

93. *Ibidem*, p. 83.

94. *Ibidem*, pp. 95 e 96. Esse plexo de referências, nas quais as "estruturas sintéticas" se correlacionam no sentido ideal de uma "síntese constitutiva universal", já antecipa a compreensão husserliana da história na última fase de seu pensamento.

Polaridade do eu com a *Lebenswelt*

IV

É a esta altura que torna a aflorar, na doutrina de Husserl, um velho tema da fenomenologia, para dominar a final todo o cenário, a outra questão central a que já aludi, a da relação do ato cognoscitivo com o que é pressuposto por este como "mundo da experiência originária" ou "o solo universal da crença no mundo". Esse assunto, focalizado sumariamente na IV das *Meditações Cartesianas*, e já objeto de sua *Lógica Formal e Transcendental*, passa a ser o centro da atenção do filósofo nos últimos anos de sua laboriosa existência, como nô-lo demonstram duas obras de concepção geminada, uma destinada, digamos assim, à "gnoseologia da *Lebenswelt*" (a intitulada *Experiência e Juízo*, de 1938) e a outra com a finalidade de determinar o significado deontológico da *Lebenswelt* para as ciências: é o livro póstumo, denominado *A Crise da Ciência Européia e a Fenomenologia Transcendental*, o qual veio desnortear quantos julgavam a fenomenologia mera descrição pura de essências, sem qualquer vinculação com a experiência humana concreta.

Pois bem, na IV meditação, Husserl pondera que até então se limitara a tratar do eu como correlacionado ao objeto "na *corrente do cogito*", só se ocupando "com a relação intencional entre consciência e objeto, *cogito e cogitatum*", pondo em relevo a síntese que *polariza* as variedades da consciência real e possível na direção dos objetos idênticos, ou seja, *como referência aos objetos como pólos*, como unidades sintéticas. Agora, acrescenta ele, apresenta-se-nos "uma *segunda polarização*, uma *segunda forma de síntese*": não é mais a polarização entre noesis e noema, no âmbito da vivência intencional, mas de uma correlação que a antecede, a do "*eu-pólo*" enquanto referido a "*todo pólo de objetos*"[95].

95. Husserl, *op. cit.*, p. 119. Grifos do próprio autor.

Com a expressão "todo pólo de objetos" alude Husserl ao mundo intuitivo e familiar da vida cotidiana, à experiência comum, a todo o complexo de coisas, situações e atos originários, da mais diversa e contrastante natureza, os quais não podem ser considerados "objetos" exatamente por serem anteriores à ciência ou a todo conhecimento formulado expressamente em juízos predicativos: é o mundo natural da vida ou do viver comum (*Lebenswelt*) como experiência pré-categorial ou antepredicativa; o mundo pré-científico do meramente dado, ou "o reino de evidências originárias como pólo de objetos infinitamente possíveis", ou, em outras palavras, a experiência originária e fundante, como "estrutura fundamental de toda experiência em sentido concreto"[96].

Esse mundo em que vivemos, que nos envolve e nos acolhe, *e que não pode ser posto em dúvida,* impõe-se-nos por si mesmo, inclusive como *doxa*, ou conhecimento não articulado segundo formas e categorias. É ele anterior a toda atividade predicativa, como pressuposto de todo ato de julgar. "A *teoria da experiência antepredicativa*", afirma Husserl, "ou melhor, daquela experiência que fornece os substratos mais originários na evidência objetiva, constitui *a parte em si primeira da teoria fenomenológica do juízo*"[97], de tal modo que o fenomenólogo deverá se propor a pesquisa da historicidade já depositada no mundo que nos é dado, e que já vem carregado de significados, para penetrar até as origens do originário mundo vital da opinião comum, ou *doxa,* ainda não objetivada nas formas e estruturas da *episteme.*

96. Husserl, *Esperienza e Giudizio,* ed. cit., pp. 42 e 50. Com o novo intento de dar acesso à fenomenologia a partir da *Lebenswelt*, Husserl, como bem sublinha Ludwig Landgrebe, supera a mera compreensão da Filosofia como "teoria da ciência", ainda dominante nas *Ideen,* para indagar das condições históricas e sistemáticas que tornaram possíveis as ciências no *mundo do viver comum,* dado antes de toda ciência e base de toda práxis e de todo projeto. Cf. os estudos de Landgrebe, José Gaos, Enzo Paci e John Wild no *Symposium sobre la Noción Husserliana de la Lebenswelt*, XIII Congresso Internacional de Filosofia, México. 1963.

97. Husserl, *Esperienza e Giudizio*, cit., pp. 22 e 49. Grifos do autor.

Também para indicar nossa relação com esse mundo, poder-se-ia falar em "juízo", mas em sentido diverso do corrente, visando antes traduzir o *contato primordial*, não teorético, entre o mundo e a consciência, a qual não pode senão deixar-se penetrar pelos elementos que se originem do "campo das predatidades passivas". Tal contato pressupõe, num primeiro momento, "a receptividade do *eu*", que, não obstante, não perde jamais a sua *atividade*, "expressão esta que deve corresponder a todos os atos que em senso específico provêm do *pólo-eu*"[98].

V

Desse modo, a partir de uma receptividade originária, graças à qual a *Lebenswelt* permanentemente nos impõe algo "em aparição original", o *eu* vai constituindo o mundo das estruturas de determinações da ciência, tendo sido grave desvio – e este é o tema central de *Krisis* – ter a cultura moderna, sobretudo a partir de Galileu, atribuído valor autônomo à *episteme* em detrimento da *doxa*, com perda do significado das ciências para as finalidades humanas e o mundo de nosso espontâneo viver comum.

É conhecida a inspiração empírica desse conceito de "mundo da vida" no pensamento de Husserl, que sofreu, nesse ponto, a influência direta de Avenarius, o mestre do empiriocriticismo e da Filosofia da experiência pura como experiência humana[99], podendo dizer-se que, apesar dos esforços superadores de sua grande obra póstuma, o fundador da fenomenologia, infenso a toda forma de empirismo, não conseguiu se desvencilhar *totalmente* dos pressupostos empiristas de sua doutrina da *Lebenswelt*, tal como foi observado, argutamente, por Jean Wahl, em 1952[100].

98. Husserl, *op. cit.*, p. 80. Sobre todos esses pontos, ver *La Crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia Transcendentale*, trad. de Enrico Filippini, Milão, 2ª ed., 1965, sobretudo §§ 34 e 35, p. 150 e segs. e p. § 41 e segs.

99. Sobre esse ponto, ver as considerações de Enzo Paci na nota introdutória à citada tradução italiana de *Erfahrungund Urteil*, p. XVII.

Já nas *Meditações Cartesianas*, Husserl começa a alterar o seu originário subjetivismo transcendental, alargando a transcendentalidade para o plano da *intersubjetividade*, mas é propriamente nas suas duas últimas citadas obras que o transcendental adquire sentido bem mais amplo, merecendo especial menção, para os objetivos deste trabalho, o parágrafo 41 de *Krisis*, onde ele anuncia "a descoberta e a pesquisa da correlação transcendental (*sic*) do mundo e da consciência do mundo", visto como, "durante a atuação da *epoquê*, o mundo continua sendo o puro correlato da *subjetividade*, a qual lhe confere o seu sentido de ser, e na base de cuja validade ele é"[101].

Como se vê, se Husserl amplia o campo da transcendentalidade; se afirma o *a priori* universal da apontada correlação entre mundo e consciência do mundo (§ 46 de *Krisis*), nem por isso o mundo da vida deixa de ser algo de dado, que a consciência intencional recebe em sua vivência, a princípio como "receptividade passiva", que é uma forma larvar de atividade, e, depois, como atividade outorgadora de sentido, no momento da ordenação racional ou da episteme.

Aqui e ali, ao longo dessa obra fundamental, há passagens que poderiam fazer supor uma tendência a superar a pura subjetividade transcendental como condição *sine qua non* da compreensão do mundo da vida cotidiana como dado prévio ao mundo da cultura, como, por exemplo, quando ele se refere a uma "constituição intersubjetiva do

100. Cf. Jean Wahl, "Notes sur Quelques Aspects Empiristes de la Pensée de Husserl", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57ª, nº 1, p. 17 e segs. *Vide* também José Henrique Santos, *Do Empirismo à Fenomenologia*, Braga, 1973, que apresenta a fenomenologia como "uma espécie de empirismo transcendental" (p. 269).

101. *Op. cit.*, p. 179 e segs.

mundo", ou é levado a "prefigurar uma nova dimensão da temporalização e do tempo", ou, ainda, quando se propõe "o paradoxo da *subjetividade* humana, que é sujeito para o mundo e, concomitantemente, objeto no mundo"[102], mas o que prevalece é a afirmação fundamental de que a *epoquê*, que nos permite mirar a correlação transcendental sujeito-objeto, nos leva a reconhecer, por meio de uma auto-reflexão, que o mundo só deve o seu sentido exclusivamente (*sic*) à nossa vida intencional[103]. É, por conseguinte, o eu, enquanto eu originário (*Ur-ich*) que "constitui o horizonte dos outros eus transcendentais enquanto co-sujeitos da intersubjetividade transcendental que constitui o mundo"[104].

Seria errôneo, por conseguinte, dizer-se que Husserl tenha acabado por abandonar a sua posição fundamentalmente idealista, pois ele só quer corrigir-lhe os erros, evitando pressupostos objetivistas, graças a um novo conceito de subjetividade capaz de abranger o mundo da vida comum, isto é, que sirva de fundamento à Filosofia e à Ciência, como *eu* que implique "toda a minha vida cognoscitiva real e possível, e, enfim, a minha vida concreta em geral"[105].

É claro que, por mais que se amplie o âmbito do idealismo fundado na subjetividade, na qual acaba por se subsumir o objeto, rompendo-se a polarização,

102. *Op. cit.*, §§ 49 e 53.

103. *Op. cit.*, § 53, p. 207.

104. *Op. cit.*, p. 210, § 53, "b".

105. *Op. cit.*, p. 286 e 125. Parece-me que, considerada a obra de Husserl em sua totalidade, não procede a crítica que lhe fez Max Scheler, em 1927, de ter repetido, sobre novas bases, a "revolução copernicana" de Kant, desde o momento em que, concluída a "des-realização" do mundo, graças à *redução fenomenológica,* opera a *reflexão das essências,* considerando-as imanentes à consciência pura. (*Idealismo-realismo*, cit., p. 43.) Com a posterior teoria da *Lebenswelt,* Husserl superou, a meu ver, o seu subjetivismo inicial, muito embora sem se desvincular de sua posição fundamentalmente idealista. No entender de Ernesto Mayz Vallenilla (*Fenomenología del Conocimiento,* Caracas, 1956, p. 39), o "Idealismo fenomenológico transcendental é um resultado inseparável do Método e, em geral, da Filosofia fenomenológica".

não há lugar para uma compreensão dialética do conhecimento e da cultura, o que explica o valor puramente descritivo-fenomenológico das relações de polaridade apontadas por Husserl.

Mas não resta dúvida de que essa posição se revelou fecunda, exatamente pelas exigências de superamento que, em múltiplos sentidos, despertou e desperta[106].

A reflexão subjetiva e o método histórico-teleológico na doutrina de Husserl

VI

Os que acompanharam o desenrolar de meu pensamento, tendo como ponto de partida as contribuições renovadoras de Husserl, já podem compreender como e por que a compreensão dialética da correlação sujeito-objeto – bem diversa da de cunho essencialmente descritivo inerente à fenomenologia – se revela incompatível com a reflexão transcendental de inspiração idealista que marca a terceira e culminante fase do método fenomenológico.

Antes, porém, de mostrar em que sentido se desenrola a reflexão transcendental, uma vez posta a questão em termos ontognoseológicos, cabe uma breve referência à contribuição renovadora de Husserl, em confronto com o subjetivismo transcendental de Kant, nesse ponto crucial em que também ele põe a subjetividade como realidade suprema, rejeitando tudo que ultrapasse a esfera de "autodoação intuitiva".

Pode-se dizer que Husserl jamais se desprende inteiramente de Kant, já tendo sido entendida a feno-

106. Nesse sentido, bastará lembrar os exemplos de Heidegger, N. Hartmann, Max Scheler, Merleau-Ponty, Sartre, Ingarden, e tantos outros, que constituem *magna pars* do pensamento contemporâneo.

menologia como um "idealismo transcendental integral"[107], mas há algo em sua doutrina que o distingue radicalmente do pensador da *Crítica da Razão Pura*, tal como já foi salientado nas páginas anteriores, exigindo o superamento definitivo do transcendental como o reino das puras formas *a priori*: é o conceito de consciência intencional ou de subjetividade concreta como correlação subjetivo-objetiva.

Torna-se, por isso, imprescindível não interpretar a reflexão transcendental husserliana, nas pegadas de Kant, como um ato de natureza formal, isto é, como simples referência lógica de dado momento da experiência ao quadro prefixado das categorias constitutivas da experiência mesma, como se um conteúdo, sensorialmente intuído, tivesse de se adequar a uma "forma pura", a fim de dar-nos conta de suas estruturas. Nem se deve, por outro lado, pensar que a pesquisa fenomenológica pressuponha, para o desenrolar-se da percepção categorial, um mundo de *essências* dotadas de um *status* ontológico, nos moldes de um realismo platônico, dando sentido a cada experiência particular.

Segundo Husserl, ao contrário, é, imanentemente, na própria concreção subjetiva, como fonte doadora de sentido, que se manifesta a estrutura essencial dos objetos enquanto conteúdos de consciência. Se, porém, a consciência, na e pela reflexão transcendental, se descobre no conteúdo intencional que dá sentido aos objetos, e se é na intuição puramente imanente que a essência se mostra uma unidade ideal de sentido, tudo se originando, em última análise, do *eu puro*, nem por isso pode este ser concebido como algo de abstrato e vazio. Seria absurdo que o mundo nada significasse para ele, por ter-se despojado criticamente do contingente e do

107. Cf. Quentin Lauer, *Phénomenologie de Husserl*, Paris, 1955, p. 7, nº 1, onde se diz que Husserl considera a *coisa em si* de Kant, tal como ele a interpreta, "uma covardia da razão".

acessório, quando, na realidade, é o próprio Husserl quem nos adverte que o eu se descobre como eu transcendental "na plena *concreção*, ou seja, com todos os correlatos intencionais nela encerrados", isto é, "na correlação transcendental do eu e do mundo"[108].

Grave equívoco seria, por conseguinte, conceber a subjetividade transcendental, a que Husserl se refere, como se tratasse do "eu puro" abstrato e formal de Kant, olvidando-se que a *consciência intencional* (consciência entendida como referência a algo) ao refletir-se sobre si mesma, após a redução eidética, já volve enriquecida, digamos assim, das essências objetivas intuitivamente por ela captadas. Sem se levar em conta essa alteração substancial, não se compreende, em todo o seu alcance, a lição de Husserl sobre o "*a priori* material", que o sujeito cognoscente se impõe em função de algo distinto de si, como condição de ir às "coisas mesmas".

Tudo está, em verdade, em saber-se entender que, ao operar a redução eidética de algo que se lhe ofereça à compreensão, a consciência intencional, à medida que vai realizando a redução do objeto graças ao processo abstrativo, não destrói o posto criticamente entre parêntesis, mas antes o conserva *qua cogitatum*. Pode-se dizer que, *uno in acto*, tornam-se manifestos, em sua correlação, o abstraído e o não abstraível, este recebendo sentido no âmbito da concreta subjetividade.

Desse modo, quando a consciência se reflete sobre si mesma, não é como o dobrar-se de uma página em branco, da qual se tenham eliminados todos os dizeres, mas é antes um ato de concreção pelo qual e no qual se conserva e se revela, necessariamente referível ao eu puro

108. Cf. parágrafos anteriores e, de modo geral para uma primeira compreensão do problema, *Meditaciones Cartesianas*, cit., § 15, p. 61 e segs. Quanto ao problema da *constituição do objeto*, essencial da Gnoseologia husserliana, ver Ernesto Mayz Vallenilla, *Fenomenología del Conocimiento*, cit., sobretudo o Capítulo II sobre os elementos constitutivos do objeto intencional, p. 207 e segs.

outorgador de sentido, o mundo envolvente das coisas significáveis. É a razão pela qual Husserl incisivamente afirma: "o eu puro não é nada sem os seus atos, sem o seu fluxo de vivências, sem a vida toda viva (*lebendiges Leben*) que, pode-se dizer, brota dele mesmo. O eu puro não é, pois, nada sem o que ele possui"[109].

VII

Pois bem, à vista dessa compreensão do eu transcendental, pareceu-me necessário ir além da posição husserliana, mesmo antes da publicação de sua obra póstuma *A Crise da Ciência Européia e a Fenomenologia Transcendental*, pelo reconhecimento, como se verá logo mais, de que toda reflexão transcendental corresponde, na realidade, a uma *reflexão crítico-histórica*, como momento culminante do processo ontognoseológico[110].

109. *Apud* Quentin Lauer, *Phénomenologie de Husserl*, Paris, 1955, p. 354, nº 1. O mesmo autor observa, ainda, que na fenomenologia, "o *ego* é considerado o pólo constantemente idêntico de seu fluxo de experiências", lembrando estas esclarecedoras palavras de Fink: "o verdadeiro tema da fenomenologia não é nem o mundo, de um lado, nem, de outro, a subjetividade transcendental correspondente, mas é o *devir do mundo na constituição da subjetividade transcendental*" (*op. cit.*, pp. 355 e 374, nº 1).

110. Lembre-se que a primeira edição de minha *Filosofia do Direito* é de 1953, consolidando perspectivas histórico-axiológicas já contidas em apostilas universitárias, desde 1947, só tendo aparecido no ano seguinte a citada *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, em edição de Walter Biemel, na coleção "Husserliana, Edmund Husserl, Gesammelte Werke". Neste trabalho, cita-se a edição italiana, trad. de Enrico Filippini, Milão, 1965. É certo que a *Revue de Métaphysique et de Morale* de julho-setembro de 1950, fasc. 55, nº 3, publicara uma conferência proferida por Husserl em Viena sob o título "La crise de l'humanité européenne et la philosophie", mas nesse trabalho está apenas o esboço de algumas das teses que iriam ser objeto de mais precisa análise nas páginas de *Krisis*. O mesmo se diga com relação a outra obra fundamental de Husserl, no tocante ao problema ora examinado, *Experiência e Juízo*, cuja 2ª edição é de 1948 (a 1ª, de 1929, foi praticamente confiscada por motivos ideológico-político), que não cuida, propriamente, da problemática histórica.

Julguei, por tal motivo, insustentável a versão corrente sobre o alheamento de Husserl a toda a problemática histórica, chegando a ter foros de verdade assente uma antinomia entre fenomenologia e história, o que se me afigura absurdo sustentar-se, máxime depois da publicação do livro já citado, cujo significado está todo nas palavras incisivas do próprio Husserl, posto à guisa de prefácio à parte por ele publicada na revista *Philosophia*, de Praga: "O escrito, que inicio com o presente artigo, e que levarei a cabo através de uma série a aparecer em *Philosophia*, propõe-se a fundar, *através* de uma *consideração histórico-teleológica* dos inícios da nossa situação crítica, científica e filosófica, a inevitável necessidade de uma reelaboração fenomenológica-transcendental da Filosofia. Assim, estes artigos tornar-se-ão uma introdução autônoma à fenomenologia transcendental"[111].

Eis aí como o próprio Husserl admite duas vias de investigação, uma através da vivência intencional, na imanência da intuição eidética, a outra através das idéias objetivadas temporalmente pela consciência intencional.

Até mesmo um estudioso da fenomenologia, como Quentin Lauer, que timbra em acentuar a pobreza de consciência histórica na obra husserliana[112], não pôde

111. E. Husserl, *La Crisi delle Scienze Europee*, trad. cit., p. 29. Meus os grifos do texto *supra*.

É bem significativo, aliás, que Husserl, no *Apêndice* XIII de *Krisis*, tenha voltado a insistir no propósito de "abrir uma via histórico-teleológica à concepção da idéia e do método de uma fenomenologia transcendental", afirmando que, "no estilo compreensivo de uma auto-reflexão histórico-teleológica", a crítica demonstrará, por exemplo, a falta de radicalismo do método de Kant e de sua conversão copernicana bem como a necessidade de reconduzi-lo a Descartes (ed. italiana cit., pp. 458 e 462 e segs.).

112. Segundo Quentin Lauer, o interesse de Husserl pela história teria sido praticamente nenhum (*op. cit.*, pp. 5 e 280) além de ter "o seu conhecimento histórico da filosofia permanecido muito elementar" (p. 417). O que não compreendo é como o referido autor consegue fazer tais afirmações após ter formulado não só a discriminação lembrada no texto, mas também após ter reconhecido que Husserl procura dar ao

deixar de nela apontar as seguintes três fontes fundamentais de conhecimento:

a) a *experiência*, graças à qual nós formamos nossos próprios pensamentos, em contato com as coisas mesmas;

b) a *linguagem*, pela qual nos são comunicados os pensamentos alheios, expressão das coisas mediante conceitos, juízos etc.;

c) e o procedimento *crítico-histórico*, que se reduziria a uma combinação dos dois outros[113].

Mais penetrante é a compreensão do problema por Paul Ricoeur, o qual aponta, na experiência filosófica de Husserl, algo que o liga a Comte, Hegel, Brunschvicg e Eric Weil: "é a convicção comum de que a clareza que eu procuro em mim mesmo passa por uma história da consciência".

Focalizando de maneira mais direta o drama de Husserl, afirma Ricoeur que duas foram as vias por ele seguidas, sendo ambas afinal coincidentes: uma *curta*, a do conhecimento de si; outra *longa*, a da história da consciência.

Muito tarde teria ele sentido a necessidade de volver-se para a experiência histórica: foi necessário que o nazismo pusesse em xeque toda a filosofia socrática e transcendental, para que o professor de Friburgo, o pensador subjetivo por excelência, procurasse, na *reflexão sobre a história do Ocidente*, confirmar e justificar tudo

registro dos fatos históricos "certo *sentido* uniforme graças ao seu conceito de *teleologia*" (p. 416). Note-se que Lauer, cujo livro foi editado um ano após a publicação de *Krisis*, não dá a esta obra a devida importância, permanecendo apegado a esquemas válidos apenas na época em que Husserl se mostrava pouco sensível à problemática histórico-cultural.

113. *Op. cit.*, p. 53. Marvin Faber, ao contrário, pensa que a "reflexão histórica", na forma husserliana, não é senão uma profunda "auto-reflexão" (*a deepest self-reflection*). *Naturalism and Subjetivism*, Springfield, 1959, p. 292.

que descobrira na *reflexão sobre a consciência pura*. Afloraria, assim, "o momento da história do motivo transcendental, da história do *Cogito*, como justificação que o filósofo espera dessa história da consciência"[114].

Se no caso de Hegel, e mesmo no de Augusto Comte, é duvidosa a mera coexistência das duas vias supralembradas, coincidentes apenas no final do processo, não há dúvida que na fenomenologia husserliana, exatamente em virtude de seu vazio dialético, as duas direções como que se desenvolvem em dois planos distintos, sem plena manifestação de sua implicação e sua complementaridade originárias.

No fundo, é mais um ponto em que Husserl não abandona de todo a linha do transcendentalismo kantiano, em cujos horizontes a realidade histórica se refere a uma idéia-diretriz não redutível a qualquer dos fins que motivam a atividade prática, sendo válida apenas como um feixe de possibilidades racionalmente legítimas[115]. Desse modo, a coincidência entre a idéia e a experiência não resulta da *identidade* do respectivo processo (como na historiografia de Hegel, Marx ou Croce) ou de sua *essencial* inter-relação (como na historiografia ontognoseológica), mas sim de "sentidos

114. P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, 1955, p. 36 e segs.

115. Kant distingue claramente entre o ponto de vista da Filosofia da história – como "a idéia de uma história universal, que, de algum modo, possui um fio condutor *a priori*" – e o da História propriamente dita, puramente empírica, considerando realizável a tentativa de dar a esta um sentido, "que mire à perfeita união civil na espécie humana". (*Idea di una Storia Universale dal Punto di Vista Cosmopolítico*, Tese IX, p. 191 e segs. da magnífica edição aos cuidados de Dino Pasini, com outros ensaios históricos, sob o título *Saggi sulla Storia*, Milão, 1955.) Já na concepção teleológica de Husserl, a idéia-final da história não é dada pela exigência de uma "comunidade ética", mas sim pelo *telos* "inato na humanidade européia, desde o nascimento da filosofia grega, e que consiste na vontade de ser uma humanidade fundada sobre a razão filosófica e sobre a consciência de que não pode ser senão assim", para que a autenticidade do humano se funde sobre a autenticidade da razão. *La Crisi delle Scienze Europee*, cit. p. 44.

de referência", ou, por melhor dizer, de "uma trama de referências vetoriais".

Apesar de situado ainda na linha historiográfica de Kant, é inegável, porém, que Husserl dá um sentido mais vivo e concreto a essa *"trama de referências"*, em virtude de não ser ela reduzida transcendentalmente à subjetividade formal, como bem observa Quentin Lauer: "Na sua constituição, o *ego* tem uma história, e a sua história é a história de suas objetividades, que não podem estar presentes à subjetividade senão submetidas a uma certa ordem. Todas as possibilidades objetivas – da natureza, do mundo cultural, dos homens etc. – significam a possibilidade de experiências correspondentes (...)"[116].

VIII

Mas as pesquisas históricas, no entender de Husserl, muito embora nos possam dar testemunho de filósofos eminentes sobre o sentido da história, e por mais que nos ofereçam, com extrema precisão, profundas "auto-interpretações", não bastam à compreensão da história. A unidade desta, adverte ele, só será atingida na "fundação final", ao volvermos para aquilo que, na oculta unidade da interioridade intencional, era a meta a que tendiam todos os filósofos em suas investigações. Donde, conclui ele, no § 15 de *Krisis*, destinado a esclarecer o seu modo de considerar a história, ser necessário tornar "compreensível a teleologia ínsita no devir histórico da Filosofia", procurando "compreender-se a *unidade* que está presente em todas as finalidades historicamente definidas", graças à compreensão dos fatos "a partir de dentro", e através de "uma compreensão crítica da história no seu complexo". É, a essa altura, que Husserl lança a sua tão discutida frase: "Nós somos o que somos enquanto somos os funcionários da humanidade filosófica moderna"[117].

Não há dúvida que, chegando a esse ponto, tornava-se indeclinável o superamento da metodologia husserliana, no sentido de uma compreensão mais concreta da correlação subjetividade-objetividade, visto não bastar o seu propósito de *radicalizar* o transcendentalismo kantiano, reconduzindo-o a Descartes, para recomeçar tudo a partir de si mesmo.

Não é de estranhar, por conseguinte, que, nestas últimas décadas, uma das tarefas centrais do pensamento contemporâneo – sem que isto importe na irrelevância de todo o instrumental técnico da Filosofia da linguagem, a qual, ao contrário, pode contribuir para a necessária depuração dos assuntos e o rigorismo das formas expressionais, desde que não seja pretensiosamente convertida em meta e razão do filosofar – uma das diretrizes decisivas de nossa época, repito, continue sendo a meditação sobre o homem e o mundo na concretitude da experiência social e histórica.

Se assiste razão a Quentin Lauer quando diz que Husserl, tendo saído à descoberta de Descartes, encontrou Kant, também se poderá afirmar que ele, na

116. Q. Lauer, *op. cit.*, p. 365. Basta, aliás, essa asserção de Lauer para demonstrar a improcedência de sua tese quanto ao desinteresse de Husserl pela história, desde que por esse termo não se entenda a mera concatenação evocativa dos fatos humanos. Se se pode considerar a fenomenologia husserliana pouco sensível a qualquer entendimento dialético, não se pode recusar a sua "historicidade", especialmente na fase final de suas indagações, como o revelam sobretudo os *Apêndices* de *Krisis*.

117. Cf. *op. cit.*, p. 99 e segs. Quem não sente nas palavras finais de Husserl o reabrir-se da experiência hegeliana ou marxista, já agora segundo novos propósitos e sobre novos fundamentos?
Quanto às ligações de Husserl com Kant e os neokantianos, sobretudo com Natorp, é geralmente apontada como fonte mais preciosa de informações a obra de Iso Kern, *Kant und Husserl*, Haia, 1964, na qual se declara que o último livro de Husserl revela bem o seu aprofundamento da filosofia kantiana, tanto assim que, no dizer de Kern, a *Krisis* bem poderia ter o título de "Meditações Kantianas". Cf. Enrico Garulli, "Husserl, Kant e i Neokantiani Secondo I. Kern" em *Il Pensiero*, 1964, vol. IX, nºs 1-3, p. 125 e segs.

última fase de sua existência, vislumbrou Hegel, sentindo toda a tensão dramática da redução da *Lebenswelt* ao foco constitutivo da subjetividade.

Talvez seja tarefa de nosso tempo, marcado por uma crise de estrutura, o restabelecimento da unidade num mundo aparentemente fraturado de suas raízes, revelando-se a aparência das contradições, para se captar a complementaridade distinta dos opostos. Para tanto, penso eu, mister é retomar a interrompida meditação husserliana sobre o significado do mundo e da cultura para o homem, não para refazer a desesperada identificação hegeliana de realidade e ideal, mas para não se perder o que os une e o que os distingue.

Neste passo, vem-me à mente a prodigiosa intuição de Fernando Pessoa, na síntese destes versos, que compendiam todo um programa filosófico:

". . . *Dizias*
que no desenvolvimento da Metafísica
De Kant a Hegel
Alguma coisa se perdeu"[118].

Na realidade, se se perdeu algo centrado no autônomo valor da subjetividade, muito se adquiriu, em compensação, no que se refere à compreensão concreta e dinâmica do real, desfazendo-se ilusórias distinções formais que, infelizmente, voltam a fascinar alguns espíritos que reduzem a Filosofia a cálculos algébricos ou a um jogo floral de estruturas lingüísticas.

Da reflexão subjetiva à reflexão crítico-histórica: sua implicação dialética

IX

Mesmo sem conhecer os ensaios decisivos de *Krisis*, nos quais Husserl se propõe "tornar compreensível a *teleologia* ínsita no devir histórico da Filosofia", em relação com a tarefa histórica do homem moderno, com a descoberta, diz ele, da correlação transcendental entre "mundo" e "consciência do mundo", e de que a humanidade é uma auto-objetivação da subjetividade transcendental"; mesmo antes da compreensão husserliana do eu transcendental inserido na "totalidade concreta da vida"[119], já me parecera que, qualquer que fosse a consciência husserliana quanto ao problema dialético da história, este se punha inevitavelmente nos quadros da fenomenologia, desde que interpretada *a sua concreta concepção da subjetividade transcendental* com todas as suas implicações, indo-se além das conclusões do próprio Husserl, que, como vimos, só tardiamente se abriu para a plenitude da experiência humana.

Uma vez aceita a concepção intencional da consciência, a subjetividade transcendental não pode ser entendida, a meu ver, senão como *subjetividade concreta*, implicando a correlação e a implicação, *in fieri*, do subjetivo e do objetivo, à luz de uma nova compreensão dialética, conforme já enunciado nas páginas anteriores, sem o que permaneceriam divorciadas a "consciência" e a "consciência do mundo".

Em verdade, se a consciência intencional se dirige sempre para algo, visando à conversão de algo em *objeto*, e se este, enquanto objeto, não se distingue daquilo que se oferece à consciência, não se pode considerar "puramente subjetivo" o momento culminante do processo eidético. Parece-me, ao contrário, que a "reflexão fenomenológica" é necessária e intrinsecamente subjetivo-objetiva, isto é, *ontognoseológica*, consoante terminologia que julgo mais adequada para indicar o âmbito em que se dão todos os atos cognoscitivos e as volições do homem em sua perene e dinâmica relação

118. Ver Fernando Pessoa, *Obras Completas*, Lisboa, 1958, t. II (Poesias de Álvaro de Campos), p. 88.

119. *Op. cit.*, p. 91 e segs., p. 179 e segs. e p. 210 e segs. e *passim*. "Nós somos – escreve Husserl – os funcionários da humanidade filosófica moderna, os herdeiros e os portadores daquela vontade que a *atravessa*, e com base numa fundação originária que é, ao mesmo tempo, uma refundação e uma transformação da originária fundação grega" (p. 99).

com a natureza, assim como na trama de seus próprios conhecimentos e volições e do percebido e querido por "um eu" e "outro eu".

Na subjetividade transcendental já está, por assim dizer, *in nuce*, a experiência ontognoseológica, o processo de significações ou "intencionalidades objetivadas" que são a realidade da "cultura". Consciência intencional e temporalidade ou historicidade, longe de serem antitéticas, são, pois, expressões que se exigem e se completam, razão assistindo a Ferrater Mora quando observa, com a sua habitual agudeza, que na fenomenologia transcendental surge o "eu puro" tendo como fundamento a historicidade e a temporalidade[120].

Em suma, se o que distingue a teoria husserliana do *a priori*, em confronto com a doutrina de Kant, é a não redução do *a priori* e do universal a formas e categorias lógicas imutáveis, peculiares tão-somente ao sujeito cognoscente; se, segundo Husserl, o *a priori* é, fundamentalmente, também *a priori material*, ou seja, de significado universal inerente às "coisas mesmas", parece-me que a "reflexão fenomenológica" não pode se operar senão como *correlação ao mesmo tempo subjetiva e objetiva*, em toda a sua extensão e temporalidade, implicando:

a) a correlação essencial entre sujeito e objeto, e, por conseguinte, a impensabilidade do "eu transcendental", sem permanente referibilidade ao objetivável em geral, ao que se põe antes de toda teoria ou de qualquer forma de categorização científica;

b) o reconhecimento da tensão dialética que une sujeito a objeto, como termos distintos mas transcendentalmente complementares, antes de o serem em suas determinações históricas.

120. Ver Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, 5ª ed., 1965, "*Husserl*", vol. I, p. 834.

Como se vê, os dois conceitos husserlianos fundamentais, o de "*consciência intencional*" e o de "*a priori material*", formam uma díade inseparável que, pelo seu simples pôr-se, já significa *processus* e temporalidade, em virtude da correlação tensional que existe, em sua universalidade, entre sujeito e algo como objeto. Se o sujeito tende, sempre e necessariamente, a desvelar as estruturas de algo, tornando-o *objeto*, num incessante e renovado esforço de captação de essências e de realização de atos e de obras, essa tecitura de idéias, de atos, de sentimentos e de obras constitui o processo histórico das civilizações ou da cultura, processo este sempre aberto a novas experiências e jamais suscetível de ser despegado das raízes que o ligam essencialmente ao humus das "datidades originárias".

E assim é porque quando a consciência intencional se reflete sobre si mesma, conserva em si, como seu elemento integrante, o cabedal das significações "purificadas" durante a redução eidética: ao dobrar-se sobre si mesma, ela não se reconhece como "eu puro" vazio e meramente virtual, mas ao contrário se põe como fulcro constituinte e constitutivo da correlação subjetivo-objetiva por ela e com ela instaurada (*relação ontognoseológica*), assim como se dá conta de ser o valor fundante da experiência cognoscitiva em seu desenvolvimento histórico, graças ao progressivo alargamento do campo das objetividades, à medida que "algo mais" vai se convertendo em objeto do conhecimento e em *objetivo* da ação (*processo histórico-cultural*).

Daí dizer que "*a reflexão subjetiva*" implica a "*reflexão histórica*" e vice-versa, o sujeito cognoscente se reconhecendo refletido nas suas próprias objetivações espirituais, e expressando, no plano dos comportamentos e das idéias, a significação daquelas em razão do valor fundante da consciência intencional. A reflexão ambivalente, graças à qual quanto mais se desvelam as fontes da subjetividade, mais se capta o sentido da objetividade, é o que denomino

"reflexão crítico-histórica", como momento culminante do processo ontognoseológico.

Só desse modo me parece possível salvaguardar os dois valores fundamentais perfilados pela fenomenologia – o da *subjetividade,* insuscetível de ser triturada pelas engrenagens de qualquer forma de historicismo absoluto – e o do "mundo do viver comum", que melhor será denominar "mundo da originariedade natural", como fonte ou pólo de *objetividade,* insuscetível de ser reduzido, por sua vez, ao "eu transcendental"[121].

X

Por outro lado, é somente à luz da dialética de complementaridade que nos será dado superar o impasse em que se envolve a doutrina husserliana, na qual obscuramente se correlacionam o *"a priori da subjetividade transcendental"*, o *"a priori da Lebenswelt"* e o *"a priori concreto da história"*, dispondo-se gradativamente, no âmbito do primeiro, como "fundação primordial" que é ou *"a priori absoluto"*.

Seria fora de propósito, neste Capítulo destinado apenas à colocação fenomenológica do problema do conhecimento e do método, aprofundar a análise e a crítica da concepção husserliana da história, mas as conexões naturais do assunto exigem algumas considerações destinadas a melhor determinar a natureza e o alcance da *"reflexão crítico-histórica"*.

Não escapou a Husserl que a sua doutrina da *Lebenswelt* punha dois problemas nucleares, focalizados, respectivamente, no § 53 e no Apêndice II de *Krisis*, ou seja:

121. Lembre-se, a esse propósito, a aguda observação de Merleau-Ponty, pondo em realce as duas contribuições basilares do pensamento husserliano: "A mais importante aquisição da fenomenologia consiste, sem dúvida, em ter unido o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo em sua noção do mundo e da racionalidade" (*Phénomenologie de la Perception,* Paris, 1945, Prefácio).

1º) saber como "o elemento subjetivo do mundo engole por assim dizer o mundo e por isso também a si próprio", ou, em outras palavras, o que significa, afinal, "a obviedade natural do ser do mundo", uma vez que, "graças ao método da *epoquê*, cada objetividade se transformou em subjetividade". É essa a questão que Husserl denomina *"o paradoxo* da subjetividade humana, que é sujeito para o mundo e, ao mesmo tempo, objeto do mundo";

2º) qual é a relação entre o problema da "possibilidade do conhecimento" (o problema puramente gnoseológico) e o da "possibilidade da história".

A partir do princípio de que o mundo do viver comum atinge seu sentido exclusivamente em nossa vida intencional, é claro que a solução husserliana só pode se desdobrar em uma sucessão de perspectivas ou perfis, visando compor, descritiva ou fenomenologicamente, "uma ontologia da autoconsciência e da consciência do mundo", que são, acentua ele, "inseparáveis *a priori*"[122]. Nesse contexto, a Filosofia aparece como a "reflexão da humanidade sobre si mesma e como realização da razão", ou "a luta da razão para atingir a própria autocompreensão"; luta essa que se desenvolve estando os homens dispostos no horizonte histórico, "dentro do qual, apesar de bem pouco sabermos a seu respeito, tudo é histórico". A história, no fundo, se revela numa sucessão de experiências, que, segundo um enfoque radical, se reduz à subjetividade, mas que, segundo "evidências relativas", pode ser vista, *a priori*, como *Lebenswelt* ou "como implicação recíproca das formações originárias de sentido e das sedimentações de sentido"[123].

Como veremos, no Capítulo VIII, há nessas colocações de Husserl uma riqueza de motivos e de intuitos

122. Ver *La Crisi delle Scienze*, cit., p. 272.
123. *Ibidem,* p. 284 e segs. e p. 396 e segs.

do mais alto alcance para uma nova e necessária Teoria da História, inclusive pela demonstração cabal de que nenhum conhecimento ou nenhuma Filosofia têm sentido fora do diálogo da história, ou sem consciência da historicidade do homem e de suas idéias, de sorte que o desconhecimento do valor da história equivale a abdicar da Filosofia, da cultura e do sentido da própria vida, numa atitude causticamente qualificada por ele como sendo de "retirada do mundo", mais própria de uma Filosofia de decadência (*Verfallphilosophie*) por espelhar um "fenômeno de massa", com olvido do espírito de responsabilidade pessoal e radical inerente ao *ethos* da autêntica Filosofia[124].

Do ponto de vista metodológico, porém, Husserl fica preso às aporias oriundas dos ângulos-variáveis delineados na práxis cognoscitiva, sendo a história o horizonte universal de todos os problemas, mas referida a algo de imutável em si, às matrizes constituintes da subjetividade transcendental.

Poder-se-ia pensar que, com a teoria da *Lebenswelt* e de sua correlação com o "*a priori* histórico" e com a subjetividade transcendental, o pensamento de Husserl já assume um caráter dialético, como tem sido sustentado por Enzo Paci[125], mas não me parece aceitável tal conclusão. Não há dúvida de que, orientada no sentido de fundar na subjetividade transcendental as condições de possibilidade da história, a fenomenologia, como salienta Landgrebe, já supera a concepção *estática* até então seguida por Husserl, mas este – consoante já tive ocasião

124. *La Crisi delle Scienze*, cit., Apêndice X, p. 447.

125. Enzo Paci, *Funzione delle Scienze e Significato dell'Uomo*, cit., sobretudo p. 219 e segs. O pensamento de Husserl não é nítido no tocante ao problema da história, podendo ser apontadas afirmações que não seriam contraditadas por um seguidor de Hegel, como, por exemplo, quando se refere à "totalidade do tempo histórico concreto em que vivemos" para explicitação de uma historiografia propriamente científica ou ao "*a priori* histórico concreto que abraça tudo o que é enquanto tornado tal ou enquanto imerso no devir" (*La Crisi delle Scienze*, cit. p. 398).

de ponderar – não vai além do reconhecimento da necessidade de determinar o *a priori* da história na auto-experiência da subjetividade transcendental.

É certo que não se trata mais de um *a priori* lógico-objetivo, mas, para empregarmos palavras do próprio Husserl, de um *a priori histórico concreto*, porém, convenhamos que tal colocação do problema quando muito põe o ineludível problema de uma compreensão dialética, ainda não assumida por ele de maneira positiva.

Na realidade, as duas vias apontadas por Husserl, a fenomenológica e a teleológico-histórica, nos horizontes da subjetividade transcendental, só aparentemente são distintas, pois a segunda tem valor puramente introdutório, exaurindo-se no instante mesmo em que dá acesso à primeira, como um rio que se perdesse nas águas de um mar profundo, cujas águas fossem a origem misteriosa das águas do mesmo rio.

XI

Ninguém descerra os véus da história sem se defrontar com o problema de sua intrínseca dialeticidade. Fiel ao seu transcendentalismo subjetivo, entreabre-se o pensamento de Husserl, mais de uma vez, para uma compreensão dialética de sua "teleologia universal da razão", isto é, da história, cujo telos seria a realização de uma humanidade com base na razão, mas o que prevalece é sempre a história como referência *in fieri* a uma "*aeterna veritas*", ao "*a priori absoluto*", do qual todos os mundos históricos circunstantes atingem validade e no qual todas as ciências particulares, a da história inclusive, se fundam. Todo o caráter dramático das páginas às vezes nervosas de *Krisis* resulta desse programa de subordinar o processo da história ao leito de Procusto da subjetividade, após ter reconhecido (é o tema da II Parte da obra) que a crise da ciência européia se originou do contraste entre o objetivismo fisicalístico e o

subjetivismo transcendental. Husserl, como se vê, torna a Kant.

Em mais de uma passagem deste estudo, tenho me referido às diferenças fundamentais existentes entre Husserl e Kant, mas sem olvidar que tais antagonismos, por mais radicais que pareçam, não ultrapassam os lindes de uma mesma orientação filosófica fundada na subjetividade e na reflexão, constituindo, assim, formas distintas do idealismo transcendental. O filósofo de Friburgo, em última análise, o que ele condena no de Koenigsberg é a falta de "coragem" e de radicalismo deste, que não teria levado até as últimas conseqüências o princípio de apercepção transcendental, a sua tão proclamada "revolução copérnica"; é ter ficado enredado nas malhas adiáforas de um *a priori* formal, sem descer às coisas mesmas, para surpreender concretamente o real nas nascentes espontâneas da intencionalidade; é ter-se deixado envolver pelas categorizações objetivas das ciências, perdendo de vista o mundo pré-categorial das coisas que "materialmente" condicionam as estruturas predicativas; mas, não obstante todas essas discrepâncias, Husserl não abandona por um instante sequer a sua posição de "idealismo transcendental"[126].

126. Situados os contrastes Kant-Husserl no seio de uma "filosofia da subjetividade", passa-se a compreender que não há contradição entre os que dizem que Husserl continuou sendo um kantiano – na medida em que jamais deixou de se reportar à subjetividade transcendental como ao "fundamento absoluto" – e os que põem em relevo, como, por exemplo, Gaston Berger, as divergências dos dois pensadores em pontos capitais, mesmo quando empregam os mesmos termos, como "síntese", "*a priori*", "transcendental" etc. (Cf. G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1941, p. 116 e segs. e p. 121 e segs.).
Se o que preocupa a Kant é fundar na subjetividade a estrutura científica do mundo objetivo, o propósito de Husserl é mais radical: "reencontrar na *intencionalidade* a significação e a existência mesma do mundo" (R. Garaudy, *Perspectives de l'Homme*, Paris, 1961, p. 28).
De qualquer forma, não basta que numa doutrina haja coincidência com Kant, num ou noutro ponto, para que se a considere, sem maior exame, em conflito com Husserl, como poderia parecer a quem conheça a fenomenologia apenas pela rama...

É deveras sintomático que Husserl, nas páginas reunidas como Apêndice XIII de *Krisis*, tenha sentido a necessidade de frisar "o sentido completamente novo" que dera às palavras tomadas da Filosofia de Kant, preferindo caracterizar o próprio pensamento como "idealismo fenomenológico transcendental", mas isso confirma, apesar de tudo, a sua fidelidade às raízes idealistas de sua doutrina, a qual, no entanto, iria legar à nossa época os elementos de uma compreensão integral do homem e do mundo irredutível tanto aos quadros do realismo tradicional como aos do idealismo.

Entre subjetividade e objetividade não se verifica, em verdade, mera possibilidade de "referências" destinadas a se confirmarem reciprocamente, à luz de uma crítica da história, pois nessa idéia mesma já está implícita a de que a intencionalidade co-implica o mundo das objetividades, e que sem estas aquela seria simples forma vazia e insignificante[127].

Se, como bem observou Ingarden, desenvolvendo intuições de Max Scheler, a realidade das várias teorias e culturas consiste de "*intencionalidades intersubjetivas*"[128], cada objeto, ou seja aquilo que se determina e se anuncia de algo, é, *eo ipso* uma "intencionalidade objetivada" e, correlativamente, um "objeto intencionalmente

127. Nesse sentido, embora sob outros prismas que não os aqui focalizados, ver Ingarden, *Time and Modes of Being*, trad. de Helen R. Michejda, Springfield, 1964, p. 9 e segs.; e Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la Perception*, cit., *passim*.
Não é demais lembrar que também Ingarden, sem maiores aprofundamentos da matéria, se refere à necessidade de compreender o processo histórico em termos de *polaridade*, de modo a evitar as soluções reducionistas. Em cada evento, afirma ele, invocando as pesquisas de De Broglie, há elementos que "mutuamente se exigem um ao outro e são constantemente coexistentes" (*op. cit.*, p. 127).

128. Ver Ana Teresa Tymieniecka, *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*, Nova York, 1962, p. 36 e segs. Quanto ao entendimento do mundo histórico-cultural como "*mundo das intencionalidades objetivadas*", ver minha *Filosofia do Direito*, cit., pp. 191 e 317.

subjetivado", inserindo-se ou compondo-se, como momento, no processo ontognoseológico. Importa, em verdade, reconhecer que a correlação *noesis-noema* implica outra correlação, entre *eu e o mundo*, reflexão esta que só pode ser *crítico-histórica*, subjetivo-objetiva, ou ontognoseológica.

Na realidade, o que digo de algo só é válido como possibilidade de ser dito por outrem, a subjetividade do conhecimento sendo sempre intersubjetividade, o que quer dizer fato social e histórico. No fundo, todo juízo significativo é "juízo histórico", sem que com isso se possa identificar História e Filosofia, à maneira de Croce, por suas identificações prévias de juízo de existência com juízo de valor, de real e racional, quando, ao contrário, a história só é possível enquanto a experiência teorética e prática se desenvolve entre os pólos implicantes da subjetividade e da objetividade.

Já vimos que para Husserl mesmo, embora encerrado nos horizontes de seu subjetivismo transcendental, sob certo prisma, *"tudo é histórico"* – pois, quanto mais volvemos ao *eu*, mais descobrimos *o outro* e, quanto mais nos correlacionamos com o outro, mais nos damos conta de que nada podemos conhecer fora dos horizontes históricos, toda reflexão subjetiva implicando uma reflexão histórica.

O mundo da cultura, nesse complexo compreensivo, como será melhor examinado nos capítulos seguintes, não é algo intercalado e segundo, posto entre o espírito e a natureza, como na Filosofia dos valores de Windelband e de Rickert, mas antes o processo das sínteses sucessivas que a consciência intencional vai realizando com base na compreensão operacional dos dados iléticos, *o processo histórico-cultural coincidindo com o processo ontognoseológico e suas naturais projeções no plano da práxis.*

É a razão pela qual é essencial à imagem plena e completa do homem não só o que é atualmente, mas

o que foi, o que é e o que pode ser, visto não ser a história apenas o tempo que já adquiriu conteúdo axiológico, a temporalidade que já se converteu em vivência, em práxis, em valorações e objetos culturais, mas também o tempo futuro que dará novo significado ao passado. A reflexão crítico-histórica não deve, pois, ser entendida, empiricamente, como um descritivo dobrar-se sobre o passado, em busca de um sentido pretensamente predeterminado da experiência humana, mas é antes um inserir-se na temporalidade, como passado e perspectiva e prospectiva do futuro, para a compreensão concreta da subjetividade, como intersubjetividade, socialidade e história, o que nos conduz à abordagem do historicismo em termos axiológicos.

Para fazê-lo, todavia, tornam-se imprescindíveis algumas considerações sobre o problema da dialética, geralmente só versada na linha hegeliano-marxista.

Capítulo VI
DIALÉTICA E CULTURA

Situação atual do problema dialético

I

Das páginas anteriores já se depreende como seria infecundo o reconhecimento da correlação essencial existente entre *sujeito e objeto*, e, de maneira mais concreta, entre *homem e mundo, consciência e realidade*, se essa co-implicação não fosse originariamente de natureza dialética, visto como os referidos termos só alcançam significado pleno na medida em que se inserem numa "totalidade de sentido" que os compreende.

Não se infira, porém, de tal assertiva a conclusão, de inspiração hegeliana ou marxista, de que o "individual" só vale efetivamente como elo ou momento da "totalidade". É exatamente em função dos múltiplos modos possíveis de relacionamento entre as *partes* e o *todo* que se distinguem as diversas *posições dialéticas* que caracterizam o amplo debate do problema no mundo contemporâneo, com naturais e imediatas implicações no plano social, jurídico e político.

Um dos maiores equívocos de nosso tempo, ligado a conhecidas pressões ideológicas, consiste na identificação simplista entre "Dialética" e "Dialética hegeliano-marxista", e até mesmo "marxista-leninista", quando, na realidade, assistimos a um poderoso florescer de doutrinas que vêm colocar o assunto sobre novas bases, superada a mentalidade reducionista e evolucionista do século passado, ao qual se vinculam tanto Hegel quanto Marx e Engels.

Já salientei que um dos temas nucleares, em torno do qual se desenvolvem os mais relevantes debates atuais no plano filosófico ou filosófico-social, diz respeito ao binômio "*parte-todo*", suscitando enfoques distintos sobre o que se deva entender por "totalidade"[129]. Observe-se, desde logo, que, por mais que os pensadores dialéticos possam divergir quanto ao modo de conceber a *totalidade*, ou as formas pelas quais os processos da experiência humana se desenvolvem como um todo, não podem, contudo, deixar de admitir, de um modo ou de outro, que o homem e suas criações somente logram ser plenamente compreendidos quando integrados numa *totalidade de sentido*, o que mostra a correlação essencial entre Dialética e Antropologia filosófica. No fundo, a "teoria dialética" é uma expressão da "teoria do homem".

Pode-se dizer que as acepções fundamentais de "totalidade" distribuem-se, hoje em dia, entre dois pontos extremos, marcados, de um lado, pelo conceito de *totalidade cerrada ou holística*, na qual as partes não se entrelaçam, mas praticamente se dissolvem, tal como se dá na linha do pensamento marxista-leninista, e, de outro lado, por uma noção de *totalidade abstrata*, só hipoteticamente admitida como visão unitária de mero alcance heurístico.

Entre esses dois extremos situam-se múltiplas doutrinas que visam a uma *totalidade concreta* que não seja holística. Nesse sentido, merecem ser lembradas as teorias segundo as quais a totalidade deve ser concebida como algo *real* (ponto em que coincidem com a linha dominante de Hegel) mas se recusa que ainda se possa falar em "totalidade" quando deixaram de ser *distintamente reais* os elementos que a constituem. A bem ver, a totalidade granítica e absorvente, máxime quando transposta para o

129. A esse assunto já dediquei especial atenção em meu livro *Pluralismo e Liberdade*, São Paulo, 1963, sobretudo no ensaio intitulado "Dialética dos Meios e dos Fins" (pp. 81-98; 2ª ed., 1989, p. 97).

plano da sociedade e da história, só tem aparência de totalidade, confundindo-se com a "unicidade" amorfa e indiferençada. Em última análise, pode ser *real*, e não raro é tragicamente real, mas não é mais totalidade, cujo conceito não se reduz ao *uno* em si e por si, sem partes e sem futuro, pois a essência deste é a inovação, tendo-se como resultado a multiplicidade dos campos de pesquisa, embora interdependentes e solidários, o que dá lugar no mundo da cultura a distintas "formas de vida", cujo ser implica intersubjetividade e diálogo.

É do conceito de *totalidade* como *unicidade* que deflui a dialética hegeliana ou marxista da *identidade* dos opostos, tanto dos contrários como dos contraditórios. Todavia, quando os opostos se *identificam*, cessa o processo dialético, por mais que Hegel e seus epígonos tenham procurado vencer esse obstáculo insuperável que nos conduz a uma via sem saída, onde tudo se resolve porque tudo se dissolve na absoluta indistinção.

Daí a necessidade de conceber-se a totalidade como expressão global de elementos que entre si se implicam e se correlacionam, mantendo-se cada um deles *distinto* no âmbito de uma síntese que não se fecha em si mesma, mas se mantém aberta, por ser síntese de *sentido*, e, por conseguinte, dotada da polaridade imanente ao mundo dos valores.

É nesse quadro amplo e renovado que se situam novas compreensões dialéticas, desde a *Dialética dos distintos* de Benedetto Croce à *Dialética da ambigüidade*, como poderia talvez ser caracterizada a de Merleau-Ponty, a Dialética da *implicação-polaridade* ou, mais amplamente, a de *complementaridade*, a qual, penso eu, é a que mais corresponde ao estado atual da investigação científica. São todas expressões de *Dialética dual*, no sentido de que não se resolvem na *identidade* os dois termos relacionados, como nô-lo mostram, além dos estudos já lembrados, os relativos à *Dialética de polaridade* de Pantaleo Carabellese e Luigi Bagolini, à da *co-presença* de Michele Federico Sciacca, à

da *participação* de Le Senne e Lavelle, ou à Gnoseontologia de André Marc, ou as de *polaridade* expostas tanto por Amadeu da Silva-Tarouca, em sua já referida *Ontofenomenologia*, como por Romano Guardini, merecendo referência no Brasil a *Dialética das consciências* de Vicente Ferreira da Silva, ou a *Dialética da temporalidade* desenvolvida por Almir de Andrade[130].

Na mesma linha de pensamento da dialética da complementaridade situam-se estudos desenvolvidos por cientistas e filósofos da ciência, tais como Niels Bohr, Louis de Broglie, Phillip Frank, Gaston Bachelard, Georges Gurvitch, visando à sua aplicação nos domínios tanto das pesquisas físico-matemáticas quanto sociológicas.

II

Basta a referência a pensadores e cientistas de orientação tão diversa para desde logo se perceber que a "nova Dialética" – chamemo-la assim, para distingui-la das de cunho hegeliano ou marxista-leninista, que são, inegavelmente, as dominantes e "tradicionais" – cobre os mais diversos campos de interesse, muito embora haja dois pontos essenciais comuns a todos os seus adeptos, a saber:

a) a repulsa a qualquer possibilidade de se dialetizarem *elementos contraditórios*, ainda que se pretenda distinguir entre *contradição lógica* e *contradição real;*

b) a compreensão dialética entre termos *contrários* ou simplesmente distintos, desde que necessariamente se correlacionem, sem se reduzirem à identidade.

É claro que, tanto como na concepção da Dialética derivada de Hegel ou de Marx – com exceção, é

130. Ao longo deste trabalho irei fazendo referência a algumas das obras em que se acham expostas essas novas compreensões da Dialética.

claro, da Dialética marxista-leninista que não comporta alterações na sua rígida diretriz oficial –, também a "nova Dialética" apresenta variantes em sua estrutura e procedimento, assim como no concernente ao campo de sua aplicação.

No que se refere a este último ponto, há os que apresentam a dialética de complementaridade como um *método* aplicável apenas na Filosofia, ou, mais propriamente, na Metafísica, não cuidando de sua possível extensão a outros campos de conhecimento. Assim é que André Marc, por exemplo, afirma que se "a observação, a experimentação, a indução fixam o meio de nos esclarecer e operar sobre o dado" no campo das ciências naturais; se a História dispõe de outros recursos cognoscitivos, e há processos próprios em outras esferas de pesquisa, a Filosofia e, mais especificamente a Metafísica, sem se destacar da experiência, encontra na Dialética o seu instrumento mais adequado à compreensão da problemática do ser"[131].

Outros, ao contrário, colocam o problema nos limites estritos da Epistemologia, isto é, no âmbito do conhecimento deste ou daquele outro campo de conhecimento científico-positivo, indagando da possibilidade, ou melhor, da necessidade de recorrer a processos dialéticos para superar contradições aparentes surgidas nos quadros da Física, da Sociologia, e mesmo da Matemática.

Não faltam, é claro, os que, apesar de reconhecerem a existência de naturais variantes de procedimento, entendem que a dialética de complementaridade é indispensável e fecunda em todos os círculos do saber, desde a Filosofia às ciências empírico-positivas, mas não se aventuram a estendê-la, como método de rigor, aos domínios da Metafísica.

131. Cf. André Marc, "Méthode et Dialectique", em *Aspects de la Dialectique*, Paris, 1956, p. 9 e segs.

Outro ponto que merece breve referência diz respeito à natureza mesma da "nova Dialética", a qual, para alguns, teria mera função perquiridora ou heurística, no sentido de que o investigador "emprega processos dialéticos" como instrumento de cognição, sem necessariamente pôr ou pressupor a *dialeticidade intrínseca* da realidade objeto de seu estudo. Desse modo, poder-se-ia dizer que se admite a marcha dialética do pensamento, sem que se considere igualmente imprescindível aceitar, ainda que hipoteticamente, que a realidade em si mesma seja dialética.

Outros entendem, todavia, que, se nada nos autoriza a falar em "Dialética da natureza", cabe observar que, com referência ao "mundo histórico", ou ao "mundo da cultura" – exatamente por ser este um produto, pelo menos parcial, de atos constitutivos do homem que sente, pensa e quer – haveria necessária correspondência ou isomorfia dialética entre o plano do pensamento e o das "realidades culturais".

Ao lado dessas questões essenciais, às quais volveremos no decurso deste capítulo, é evidente que se colocam outros problemas, como o da pretensa redução da Dialética à "Dialela", a uma simples "arte de argumentar e persuadir", transferindo-se, desse modo, a questão da tela da Teoria Geral do Conhecimento para a da Retórica. Não obstante os altos méritos de recentes estudos que repuseram no seu devido lugar a "teoria da argumentação", é evidente que esta se desenvolve em campo distinto do que é ocupado pela dialética, sendo como que uma de suas possíveis derivações na "arte do discurso"[132].

132. Sobre a teoria da argumentação, *vide* Ch. Perelman e L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'Argumentation*, Bruxelas, 2ª ed., 1970; Ch. Perelman, *Logique juridique. Une Nouvelle Rhétorique*, Ed. Dalloz, 1967. L. Recasens Siches, *Nueva Filosofía de la Interpretación del Derecho*, México, 1956, e Th. Vieweg, *Topik und Jurisprudenz*, Munique, 1953 e Euryalo Cannabrava, *Introdução à Filosofia Científica*, São Paulo, 1956, p. 222 e segs.

Por essas sucintas considerações pode-se bem aquilatar a importância que o nosso tema adquire no mundo atual, disputando, com justas razões, um campo até agora ocupado por correntes de pensamento eivadas de empenhos ideológicos.

III

Pondera Georges Gurvitch que, na França, em virtude de uma combinação de influências tomista, cartesiana e positivista, existe como que prevenção contra as soluções de tipo dialético[133]. O mesmo se pode dizer com relação ao Brasil e à América Latina, onde os raros estudos de Dialética quase se reduzem à área marxista, sem primarem, aliás, por excelência, sendo quase sempre meras reproduções do pensado e repensado alhures, e, o que é pior, com reprodução acrítica de frases e estereótipos há muito superados[134].

133. Ver Georges Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, Paris, 1962, p. 16.

134. Não faltam, é claro, exceções ao quadro desolador dos estudos hegelianos ou marxistas que acabo de apontar, como nô-lo demonstram sobretudo os ensaios de Carlos Astrada, *Hegel y la Dialéctica*, Buenos Aires, 1956; *Dialéctica y Positivismo Lógico*, Tucuman, 1961, e *La Doble Faz de la Dialéctica*, Buenos Aires, 1962. No Brasil, abstração feita dos apegados à chamada "linha justa", lembraria os trabalhos de Djacir Menezes, especialmente, *Hegel e a Filosofia Soviética*, Rio de Janeiro, 1959, *Mondolfo e as Interrogações de Nosso Tempo*, Rio de Janeiro, 1963, e *Proudhon, Hegel e a Dialética*, Rio de Janeiro, 1966, embora de marcado cunho polêmico, e os trabalhos de Renato Cirell Czerna, em *A filosofia Jurídica de Benedetto Croce*, São Paulo, 1955; *Filosofia Social e Jurídica* (Direito e Comunidade), São Paulo, 1965, e "Acto y Ser en la Dialéctica de la Implicancia", inserto na coletânea *El Pensamiento de Michele Federico Sciacca*, Buenos Aires, 1959, e diversos artigos na *Revista Brasileira de Filosofia*. No âmbito do marxismo-leninismo, cf. Caio Prado Júnior, *Dialética do Conhecimento*, São Paulo, 1952, enquanto é sob a influência de Althusser que se situa o livro de José Arthur Giannotti, *Origem da Dialética do Trabalho*, São Paulo, 1966. Abstração feita de seus valores sociológico-políticos, não prima pelo rigor gnoseológico a obra de A. Vieira Pinto, *Consciência e Realidade Nacional*, Rio de Janeiro, 1960, sendo deveras paradoxal a posição de certos marxólogos brasileiros, que se subordinam aos dogmas

Quando, então, nos referimos a outras modalidades de Dialética, como, por exemplo, à de complementaridade, não só percebemos maior resistência à compreensão, como prontamente a vemos reduzida a preconcebidos esquemas hegelianos ou marxistas, sendo quaisquer tentativas de inovação apontadas, sem maiores rodeios, como construções artificiais, destituídas de qualquer valor heurístico, assim como de qualquer alcance ôntico.

É sobretudo na área marxista-leninista que a matéria tem sido apreciada não só com preconceito, mas com a parcialidade agressiva que parece ter ganho alento depois que Lukács, um pensador por tantos títulos digno de respeito, publicou a sua obra infeliz *Die Zerstörung der Vernunft* (*A Destruição da Razão*)[135].

O princípio de complementaridade nas ciências positivas

IV

Já tive ocasião de lembrar que a "nova Dialética" se desenvolve em dois planos que importa situar com a devida clareza, um de caráter científico-positivo e outro de natureza filosófica. Muito embora, como veremos, as posições firmadas no primeiro sejam de fundamental significação para as de ordem filosófica, não é

da "Dialética" soviética ao mesmo tempo em que se declaram empenhados em superar a "alienação" de nossa cultura...

135. Exemplo típico dessa gratuita agressividade é-nos dado por Trân-Dúc-Tháo em seu livro *Phénomenologie et Materialisme Dialectique*, Paris, Londres, Nova York, 1971, no qual após salientar vários "pontos positivos" de Husserl, repete conhecidos chavões sobre a "mistificação como processo comum dos filósofos burgueses", no mesmo instante em que não vacila em escrever coisas como esta: "Assim, as relações de produção e a divisão da sociedade em classes impedem as classes dirigentes de dar-se conta do fundamento real dos valores ideais pelos quais elas pretendem demonstrar sua qualidade humana e justificar sua dominação" (*op. cit.*, p. 13).

possível englobá-las, ou passar de umas para as outras sem se levar na devida conta a distinção de seus objetivos e de sua linguagem, o que não me parece tenha sido atendido por Gurvitch no estudo *supra* lembrado, o qual nem sequer se refere, além do mais, às múltiplas formas de Dialética de complementaridade surgidas ultimamente fora dos domínios estritamente científicos, como especulações de natureza gnoseológica ou metafísica.

Não resta dúvida que nenhuma investigação sobre Dialética, desde que não ancorada irremediavelmente em inamovíveis pressupostos ideológicos, poderá deixar de considerar a profunda reviravolta operada na esfera das ciências exatas, nestes últimos quarenta anos, graças ao "*princípio de complementaridade*", apresentado pelo físico dinamaraquês Niels Bohr, para pôr cobro ao conflito que contrapunha, em Microfísica, a teoria corpuscular à teoria ondulatória da luz.

No mesmo sentido, pode-se lembrar a aplicação do referido princípio feita por Louis de Broglie e Jean Louis Destouches a uma série de problemas da Física nuclear, assim como as do matemático e lógico suíço F. Gonseth para explicar como se ligam e se pressupõem, nas matemáticas, o intuitivo e o construtivo, o infinitamente grande e o infinitamente pequeno[136].

Cumpre, desde logo, salientar o caráter puramente descritivo e operacional do princípio de com-

136. Sobre todos esses problemas, ver N. Bohr, *Teoria dell'Atomo e Conoscenza Umana*, Turim, 1961; P.W. Bridgman, *La Logica della Fisica Moderna*, Turim, 1965; G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, 1937; *La Philosophie du Non*, Paris, 1949; *L'Activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*, Paris, 1951; F. Gonseth, *Les Sciences et la Philosophie, 1950; B. Jasinowski, Saber y Dialéctica*, Santiago de Chile, 1957; a monografia de Mario Bunge, *Exposición y Crítica del Principio de Complementariedad*, 1955; Phillip Frank, *Modern Science and its Philosophy*, 1949, p. 179 e segs.; e Heins Reichenbach, *I Fondamenti Filosofici della Mecanica Quantistica*, trad. de A.C. Di Forino, Turim, 1954 e vários ensaios contidos em *Logique et Connaissance Scientifique*, coletânea dirigida por Jean Piaget, Paris, 1967.

plementaridade, destituído de qualquer intuito que não seja epistemológico, tal como é aplicado nos domínios da Nova Física, tendo Niels Bohr sublinhado que, com o advento da teoria da relatividade, foi revelado, através de aprofundada análise do problema da observação, "o caráter subjetivo de todos os conceitos da Física moderna", ponto de vista, aliás, nem sempre compartilhado por seus pares.

Não obstante os reiterados esforços despendidos para se achegarem ao ideal clássico de unidade e conexão na descrição da natureza, e de se aterem "rigorosamente à concepção da realidade objetiva dos fenômenos observados", os físicos contemporâneos, adverte Niels Bohr, após a teoria da relatividade de Einstein, dos *quanta* de ação de Plank e do princípio de indeterminação de Heisenberg, sabem que aquele ideal não é plenamente realizável na descrição dos fenômenos atômicos, impondo-se conceber novos processos explicativos[137].

É dentro desse quadro compreensivo que devemos situar objetivamente o *"princípio de complementaridade"*, proposto por Niels Bohr para descrever as "aparentes (note-se: *aparentes*) contradições que surgem na discussão sobre a natureza da luz e das partículas materiais", frisando ele que foi exatamente por "não se tratar de contradições reais" que empregou os termos "complementaridade" ou "reciprocidade", este talvez mais adequado do que aquele. Merece ser lembrada aqui a sua ponderação sobre "a estreita relação existente entre a falência das nossas formas de intuição, que têm as suas raízes na impossibilidade de se separar nitidamente o fenômeno do instrumento de observação, e os limites gerais da capacidade do homem de criar conceitos, que são conexos com a nossa distinção entre sujeito e objeto"[138].

137. Niels Bohr, *I quanti e la vita, cit.*, p. 7.
138. *Op. cit.*, p. 6.

Esclarecendo assim o intuito da proposição, apresenta Niels Bohr diversos exemplos de fenômenos que podem ser "vistos em correlação", quando antes podiam parecer contraditórios, tendo sido possível apresentar como *complementar* o comportamento de um sistema atômico sob certas condições experimentais; esclarecer o caráter complementar das analogias mecânicas com as quais é possível explicar satisfatoriamente os efeitos de certas propriedades aparentemente misteriosas da luz; ou, então, graças à relação de complementaridade, explicar o notável contraste existente entre a propriedade dos modelos mecânicos ordinários e as leis peculiares de estabilidade que governam as estruturas atômicas, base para qualquer interpretação das propriedades físicas e químicas específicas da matéria[139].

V

Não é demais acentuar o cuidado de Niels Bohr em não ir além do âmbito científico-positivo, assinalando que "longe de conter qualquer misticismo, estranho ao espírito da ciência, o ponto de vista (*sic*) da com-

139. *Op. cit.*, p. 52. Segundo Reichenbach, que se apóia em análises desenvolvidas por A. Landé (*Principles of Quantic Mechanics*, Cambridge, 1938), o *princípio de complementaridade* não deveria ser enunciado de modo a tornar contraditória a teoria física, como se certos fatos exigissem uma interpretação, e outros uma interpretação diversa, quando, na realidade, "todas as experimentações podem ser explicadas mediante ambas as interpretações", não sendo possível construir uma experimentação que seja incompatível com qualquer delas (*op. cit.*, p. 54), o que leva a apresentar uma "teoria das descrições equivalentes", à cuja luz a complementaridade é expressa "como regra semântica, não como afirmação da linguagem de objetos" (p. 241). Também Phillip Frank dá ao princípio de complementaridade um valor puramente lógico-sintático (cf. *Modern Science and its Philosophy*, 1949, p. 179 e segs.). Desse modo, como pondera Reichenbach, fazendo especial e significativa referência a Carnap, "as questões relativas à existência de entes físicos se transformam em questões sobre o significado de proposições", com a "vantagem de poderem ser discutidas simplesmente como problemas lógicos, fora da atmosfera de preconceitos metafísicos" (*op. cit.*, p. 228 e segs.).

plementaridade constitui, na realidade, uma coerente generalização da idéia de causalidade"[140]. Estamos, pois, perante um esquema conceitual ou uma técnica expressional, válida na física atômica, para, como diz Niels Bohr, "caracterizar a relação intercorrente entre experiências realizadas mediante dispositivos experimentais diversos, somente suscetível de ser expressa mediante conceitos que mutuamente se excluem". No princípio de complementaridade estão implícitos, como se vê, o da "recíproca exclusão", e, concomitantemente, o da "correlação" existente entre os elementos observados, só aparentemente contraditórios.

Não se trata, evidentemente, de um princípio *a priori*, pois, segundo o físico dinamarquês, a pesquisa científica tem demonstrado a necessidade de se reformularem pontos de vista que, em virtude de sua fecundidade e de sua aplicabilidade aparentemente ilimitada, haviam sido considerados base indispensável de toda a interpretação racional, resultando desse fato uma lição de importância geral para o problema da unidade do conhecimento. A ampliação dos esquemas conceituais, em função das novas experiências observadas, não só permite restabelecer a ordem nos novos ramos particulares do saber, como revela *a existência de analogias entre as diferentes posições assumidas perante problemas de análise e de síntese da experiência em domínios aparentemente distintos.*

Segundo Niels Bohr, muito embora o princípio de complementaridade tenha surgido no âmbito especial da

140. *Op. cit.*, p. 52. Cf., outrossim, p. 84 e segs. e p. 86 e segs. É preciso não olvidar que *o princípio de complementaridade* é enunciado por Niels Bohr em função do *princípio de indeterminação* de Heisenberg, pois se se pode usar, por exemplo, tanto a concepção ondulatória quanto a corpuscular, sem ser jamais possível provar a verdade de uma ou a falsidade da outra, isso se deve ao fato de que as contradições são limitadas a eventos que se desenvolvem "no âmbito da indeterminação, e, portanto, inverificáveis" (Cf. Reichenbach, *op. cit.*, p. 52 e segs.).

Física teórica, pode ser estendido, por analogia, a outros domínios do conhecimento, justificando-se a convicção de seu alcance também para a solução dos problemas filosóficos gerais. No concernente ao estudo das relações entre as diversas culturas humanas, por exemplo, seria, a seu ver, possível considerá-las "complementares", apesar de não se poder falar de "relações absolutamente exclusivas", como ocorre na hipótese do comportamento de bem definidos sistemas atômicos[141].

Especial referência é feita por ele ao tormentoso problema do *livre arbítrio* e do *determinismo*, com a afirmação de que não se trata de conceitos incompatíveis, sendo, ao contrário, ambos necessários para abarcar todas as possibilidades da experiência. A mesma diretriz é seguida para descobrir outras relações entre fenômenos que antes pareciam inconciliáveis, ou que se pretendia superar num "processo de identidade", com inadmissível desprezo do "princípio de não contradição".

Na mesma linha de pensamento, o ilustre físico francês Louis de Broglie, após enaltecer o alcance da "nova idéia" de complementaridade introduzida por Niels Bohr, escreve: "A dupla natureza corpuscular e ondulatória que tivemos de atribuir aos elementos da matéria levou-nos a pensar que uma mesma realidade se nos pode apresentar sob dois aspectos, que, a princípio, pareciam irreconciliáveis, mas que, na realidade, nunca se encontram em conflito direto. De fato, quando um desses aspectos se patenteia, o outro esvai-se exatamente na medida necessária para que uma flagrante contradição possa sempre ser evitada. Uma complementaridade desta natureza, traduzida pelas incertezas de Heisenberg, existe entre o aspecto 'onda' e o aspecto 'corpúsculos' dos elementos últimos da maté-

141. *Op. cit.*, p. 58 e segs.; p. 10 e segs. e p. 56 e segs. Para uma crítica da extensão do princípio de complementaridade aos demais ramos da ciência, ver Phillip Frank, *Entre la Física y la Filosofía*, trad. de L. Echávarri, Buenos Aires, 1945, p. 155 e segs.

ria; uma outra parece existir para um sistema físico complexo entre o aspecto global, em que ele nos aparece como uma unidade orgânica, e o aspecto que no-lo faz considerar como um agrupamento de elementos autônomos. N. Bohr não receou generalizar a idéia de complementaridade mesmo para além dos limites da Física, como, por exemplo, para o domínio biológico. (...) Qualquer que seja o valor que se deva atribuir a tais extensões do conceito de complementaridade, não resta dúvida de que esse conceito é, em si mesmo, de grande importância e parece susceptível de abrir horizontes completamente novos à reflexão filosófica"[142].

Em estudo posterior, precisando seu pensamento, mas não abandonando a posição assumida, Louis de Broglie assim enuncia, exemplificando, o seu conceito de complementaridade: "O aspecto granular e o aspecto ondulatório dos corpúsculos são complementares no sentido de que é necessário fazer intervir esses dois aspectos para a interpretação do conjunto das propriedades observáveis dos corpúsculos". Definida, destarte, "de maneira prudente", a complementaridade, que não é senão a constatação de um fato, parece-lhe extremamente perigosa quando estendida fora do domínio da Microfísica[143].

Advertindo, pois, contra a aplicação indiscriminada da noção de complementaridade em todos os domínios da física, reconhece ele, todavia, a necessidade de explicar certos fenômenos mediante a correlação e a implicação de dois "contrários", sem cuja co-presença seria impossível desfazer a aparente contradição *in re*.

142. Louis de Broglie, *O Futuro da Física*, no volume-coletânea "Para Além da Ciência...", Porto, 1942, p. 37 e segs. Cf., do mesmo autor, em *Dialectica*, II, 1948, o estudo intitulado "Sur la Complémentarité des Idées d'Individu et de Système".

143. L. de Broglie, *"Les Représentations Concrètes em Microphysique"*, em *Logique et Connaissance Scientifique, cit.*, p. 113.

Sobre a dialeticidade da natureza

VI

As considerações supradesenvolvidas demonstram o caráter puramente eurístico que a complementaridade desempenha na Lógica da nova Física, sem envolver qualquer afirmação de ordem transcendente ou ontológica, relativamente à possibilidade de considerar-se a realidade física, ou a natureza em geral, como sendo intrinsecamente estruturada de maneira "complementar", isto é, segundo relações que mutuamente se excluam e se correspondam.

Pode-se dizer que prevalece a maior cautela entre os cultores da Filosofia da Ciência quanto à tese da dialética da natureza que, por ora, não passa de mera conjetura à luz da aplicação do princípio de complementaridade no setor da Microfísica. Mesmo escritores marxistas, no sentido amplo desse termo, como é o caso de Sartre ou de Lukács, se referem com a maior reserva a propósito da dialeticidade em si da experiência natural como precipitadamente a enunciou Engels[144].

144. Não compartilha desse ponto de vista Almir de Andrade, para quem, se a natureza rejeita a contradição, "por toda a parte procura formas de equilíbrio, como resultantes, mais ou menos estáveis de suas tendências", parecendo-lhe que "o princípio dialético da coexistência e do equilíbrio dos contrários se estende por todo o mundo real" (*As duas faces do tempo*, São Paulo, 1971, p. 573). Esse pandialetismo, pelo qual "a constituição da Natureza é dialética, e dialética há de ser, não só a explicação, mas a própria ordenação dos movimentos contrários que dentro dela correm" (*op. cit.*, p. 364), prende-se a uma concepção metafísica, na qual a *energia* é "um ser primeiro, que é o pressuposto de todos os demais, ou que é substância primordial, com a qual se tecem e se estruturam todos os outros seres" (...) "na raiz mais profunda de tudo o que é, encontramos energia" (*op. cit.*, p. 551). Análoga é a posição de Gaston Bachelard que proclama: "No estilo ontológico com que o filósofo costuma dizer: 'o ser *é*', deve-se dizer: 'a energia é'. *É* totalmente. E mediante uma conversão simples, podemos dizer duas vezes exatamente o mesmo: o ser é energia – e a energia é ser. A matéria é energia". (*Le matérialisme rationnel*, Paris, 1953, p. 177.) Teilhard de Chardin refere-se com ironia a esses entusiasmos pela "Energia, entidade flutuante universal donde tudo emerge, e onde tudo

É sabido que muitos marxistas se apegaram ao evolucionismo de Darwin, interpretando-o a seu modo, em benefício da tese da dialeticidade da natureza. A esse respeito, o biólogo Jacques Monod, que considera substancialmente válido o princípio darwiniano da seleção natural – apesar de afirmar que "*somente o acaso* é a fonte de toda novidade, de toda criação na biosfera" (sublinhando: "o acaso puro, tão-somente o acaso, liberdade absoluta mas cega, na raiz mesma do prodigioso edifício da evolução") insurge-se contra a interpretação dialética do mundo natural.

Após resumir, com rigor, as oito teses capitais, através das quais Marx e Engels teriam promovido a inversão da dialética hegeliana, com a conclusão de que as leis da dialética governam a natureza inteira, assevera Monod que essa construção constitui mais uma das formas de "projeção animista", na explicação dos fatos naturais.

"Fazer da contradição dialética a 'lei fundamental' de todo movimento, de toda evolução – escreve ele – não é mais uma tentativa de sistematizar uma interpretação subjetiva da natureza que permite descobrir nela um projeto ascendente, construtivo, criador; de torná-la, em suma, decifrável e moralmente significante. É a 'projeção animista', sempre reconhecível, qualquer que seja o seu disfarce"[145].

retomba, como um Oceano. A Energia, o novo Espírito. A Energia, o novo Deus. Ao Omega do Mundo com o seu Alfa, o Impessoal". (Cf *Oeuvres, I, Le Phénomène humain,* Paris, p. 186 e segs.).
Mas, como salienta Monod, também a Filosofia biológica de Teilhard de Chardin se fundaria numa definição nova de Energia, compatível com a sua compreensão espiritualista ascensional da biosfera e do homem (ver *Le Hasard et la Nécessité,* cit., p. 45).

145. Cf. Monod, *op. cit.*, p. 51. Sobre a combinação do *acaso* criador com a *seleção natural,* segundo a *necessidade* objetiva, cf. pp. 111 e 127 e segs., e *passim*. Quanto à posição "oficial", digamos assim, do marxismo no que se refere à dialética da natureza, ver S. Meliujin, *Dialéctica del Desarrollo* en la *Naturaleza Inorgánica,* trad. de Lidia Kuper de Velasco, México, 1963.

Em outra passagem, referindo-se à regulação da síntese das enzimas do "sistema lactose" – fenômeno, diz ele, "maravilhoso e quase milagrosamente telenômico", Monod põe em realce a interação dos elementos participantes nessa síntese, cujo resultado é uma dupla negação. "Dessa dupla negação – adverte ele – resulta um efeito positivo, uma 'afirmação'. Pode-se observar que a lógica dessa negação é dialética: ela não culmina em uma nova proposição, mas na simples reiteração da proposição original, escrita na estrutura do DNA (ácido desoxirribonucléico), de conformidade com o código genético. A lógica dos sistemas biológicos de regulação não obedece à de Hegel, mas à álgebra de Boole, como a dos computadores eletrônicos"[146].

Como se vê, quer pelos ensinamentos dos físicos, quer pelos dos biólogos, parece-me temerária qualquer asserção válida sobre a dialeticidade da natureza ou o sentido das *leis imanentes* que a governam.

Contradição e contrariedade

VII

Uma conseqüência bem mais relevante das contribuições científicas examinadas, do ponto de vista gnoseológico, diz respeito a um problema já objeto de antigas cogitações, mas que foi posto de lado, não obstante a sua fundamental importância. Refiro-me ao papel desempenhado pela "contradição" na dialética hegeliana ou marxista, e o insanável vício lógico que a compromete.

146. *Op. cit.*, p. 90 e segs. Em outro tópico, salienta que o mecanismo de tradução do código genético estabelece relações de sentido único entre DNA e proteína, assim como organismo e meio ambiente, desafiando qualquer descrição dialética. Ele é, a seu ver, "fundamentalmente *cartesiano e não hegeliano*": "a célula é bem uma máquina" (p. 125). Não se compreende bem como esse "mecanismo" possa se conciliar com o "evolucionismo" que preside a biosfera.

Vimos que o princípio de complementaridade é apresentado pelos matemáticos e físicos como sendo superador de "contradições aparentes", visto não poder haver na realidade, tanto como no plano da Lógica, conciliação de "contraditórios".

Na interpretação do sistema de Hegel não há acordo de opiniões, pois se há quem sustente tenha ele negado o alcance universal do princípio de não-contradição – como o fazem, por exemplo, G. Mure ou E. Coreth –, não faltam exegetas, do porte de B. Croce, E. Boutroux, G. Noel ou E. Meyerson, para os quais, apesar da famosa e peremptória asserção contida na *Lógica*, de que *"toda coisa é em si mesma contraditória"*, o filósofo de Stuttgart efetivamente não teria pretendido contestar aquele princípio no plano lógico-formal, mas tão-somente no da realidade. Haveria, assim, que distinguir entre conceito *lógico* e conceito *real* de contradição, ou, por outras palavras, entre a não-contradição como impossibilidade lógica que não exclui possa ela ser possível na esfera da ação ou da práxis, ou mesmo no encadeamento dos fatos naturais[147].

A maior dificuldade na hermenêutica do pensamento hegeliano – e o mesmo se pode afirmar com

147. Para uma visão global dessas colocações, ver o longo ensaio que Franz Grégoire dedica ao assunto em seus *Études Hégéliennes, Les Points capitaux du Système,* Louvain, Paris, 1958, p. 51 e segs. Sobre essa questão, parece-me fundamental o § 165 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas,* onde Hegel afirma, consoante tradução de Benedetto Croce, citada: "Os chamados conceitos subordinados e coordenados têm como seu fundamento a distinção, conduzida sem conceito, do universal e do particular e a sua relação em uma reflexão extrínseca. Ainda: a enumeração das espécies de conceitos *contrários e contraditórios, afirmativos e negativos* etc., nada mais é que tomar a esmo (*a casaccio*) várias determinações de pensamento, as quais por si pertencem à esfera do ser e da essência – onde já haviam sido objeto de consideração – e nada têm a ver com a determinabilidade como tal". À luz desse texto, conclui Ferrater Mora que o conceito de "contradição" possui uma acepção própria, distinta da Lógica tradicional, sendo inseparável do sistema hegeliano (Cf. *Diccionario de Filosofia,* cit.).

relação a Marx – é que ele emprega indistintamente os termos "contrários" e "contraditórios" e, o que é pior, com as mais diversas acepções.

Após ter discriminado quatro significados fundamentais atribuíveis à palavra "contradição" no sistema hegeliano, Franz Grégoire conclui que o sentido que mais se concilia com a totalidade do pensamento de Hegel é o de *"relação constitutiva"*, que seria "a mais especificamente hegeliana", embora tal expressão não seja empregada pelo mestre do idealismo objetivo. A "relação constitutiva" designaria "o fato geral de uma coisa ser, por essência, em seu próprio ser, relativa a uma outra, a qualquer título, seja por uma razão de dependência, seja por tendência a produzir ou suscitar a outra, ou a tornar-se outra coisa etc.". Ao lado desse conceito "estático", haveria uma outra forma "dinâmica" de relação constitutiva, quando as coisas se consideram no tempo, caso em que se dá a "transformação" de uma coisa em outra, muitas vezes por um movimento alternativo, através da composição da tese e da antítese numa síntese "que representa uma relação essencial nova entre dois termos"[148].

Convenhamos que, além da obscuridade da noção exposta – a qual, à primeira vista, poderia ser equiparada a uma "relação entre contrários que se implicam", esbarra com uma dificuldade insuperável, pois, como bem pondera M. E. Coreth, não se pode contestar que, qualquer que seja a acepção dada por Hegel ao termo "contradição", ele acaba sempre reduzindo as oposições a uma "relação de identidade", o que, de per si, implica negação do princípio de não-contradição[149].

148. Franz Grégoire, *op. cit.*, p. 75 e segs.

149. Cf. M. E. Coreth, *Das Dialektische Sein in Hegels Logik,* Viena, 1952, pp. 44-50, lembrada por Grégoire, que procura em vão justificar seu ponto de vista (*op. cit.*, p. 114 e segs.). Aliás, o segundo Autor citado incide, a meu ver, na mesma falha atribuída a Hegel, empregando indiscriminadamente os termos "contrário" e "contraditório", sem perceber que nessa distinção reside o *punctum pruriens* do assunto.

VIII

Pode parecer, à primeira vista, que, se os "contrários" entre si se opõem totalmente, enquanto os "contraditórios" só o fazem de maneira parcial, haveria mais razão para considerar-se inviável a dialetização em termos de contrariedade.

Ocorre, todavia, que, em se tratando de contrariedade, cada termo mantém, por assim dizer, sua posição, não invade a área do outro, ainda que devam se correlacionar reciprocamente: o sujeito continua a ser tomado *universalmente*. Na contradição dá-se o inverso: um termo é, a um só tempo, ele mesmo e parte do outro, o que leva Maritain a advertir que, embora não o pareça, a oposição *é mais forte* na contradição, "na qual a proposição negativa é a *pura negação* da proposição afirmativa"[150].

Pondera André Marc que uma análise mais aprofundada dos "contrários" desfaz a aparência imediata de um irremediável conflito, demonstrando que a oposição pode se resolver em participação de um elemento pelo outro, como meio de um pelo outro. O "múltiplo", afirma ele, nunca é mais do que uma "unidade múltipla", ou uma "multiplicidade unificada", e não existe senão participando da unidade. Um dos contrários não é, assim, ele mesmo a não ser em virtude da participação do outro[151].

150. Jacques Maritain, *Lógica Menor*, trad. de Ilza das Neves, 5ª ed., Rio de Janeiro, 1966, e L. Van Acker, *Elementos de Lógica Clássica Formal e Material*, 2ª ed., São Paulo, 1971, p. 45 e segs.
Quanto à impossibilidade de uma dialética em conflito com o princípio de não-contradição, ver Almir de Andrade, *op. cit.*, p. 447 e segs. e *passim*. A seu ver, "a estruturação do real se manifesta como *processo dialético de unificação e totalização de contrários*, que mutuamente se completam alcançando-se o contínuo através do descontínuo, o finito através do infinito e vice-versa" (p. 230).

151. A. Marc, "Méthode et dialectique" em *Aspects de la Dialectique*, cit. p. 69 e segs.

Creio, todavia, que só se deve falar em "participação" no sentido lógico de correlação ou implicação, em virtude da qual os termos ou elementos contrários mutuamente se esclarecem e se determinam, enquanto autores há, como o próprio André Marc ou Michele Federico Sciacca, que dão ao termo "participação" uma conotação ontológica ou metafísica, que ultrapassa os lindes pressupostos por qualquer pesquisa de natureza ontognoseológica.

Além do mais, cabe observar que, se no plano lógico-formal a oposição resulta de notas inerentes a cada termo contrário, no plano da vida prática, isto é, no que se refere à problemática da ação, pode a "complementaridade" resultar, como freqüentemente resulta, de termos ou valores entre si apenas *distintos*, como se dá, por exemplo, quando *liberdade e igualdade* se dialetizam, se implicam e se exigem reciprocamente, sem que entre elas haja efetiva "oposição", a não ser numa circunstância histórico-social determinada, impondo-se o seu superamento.

Contradição lógica e contradição real

IX

Em virtude das objeções suprafeitas, e outras análogas, os adeptos da "dialética da contradição" viram-se na contingência de distinguir entre *contradição lógica e contradição real*, esclarecendo – e é o recurso a que se apegam sobretudo alguns marxólogos – que é este segundo tipo de contradição que governa a experiência econômica e, por via de conseqüência, todo o universo da cultura.

O problema não consiste, evidentemente, em saber se existem contradições reais – fato inegável que cada um de nós reconhece na própria experiência pessoal – mas sim em demonstrar como é que elas se dialetizam.

Para determinar o conceito de *contradição real*, Léon Appostel – que, em seguida se apóia em textos da tradição marxista – invoca o ensinamento de Kant na *Crítica da Razão Pura* ("Da anfibologia dos conceitos da reflexão resultante da confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental", § 2º), no qual o filósofo afirma que, ao contrário do que ocorre no plano lógico, quando a realidade é representada apenas pelo entendimento puro (*realitas noumenon*), "o real, nos fenômenos (*realitas phaenomenon*), pode incontestavelmente estar em *oposição* consigo mesmo e, se forem reunidos diversos reais em um mesmo sujeito, os efeitos de um podem aniquilar, totalmente ou em parte, os efeitos do outro. É o que ocorre, por exemplo, quando duas forças motrizes agem sobre uma mesma linha reta, puxando ou impelindo um ponto em direções opostas, ou, ainda, quando um prazer serve de contrapeso à dor"[152].

Outro trecho da mesma obra kantiana é lembrado, mas não me parece que nele se contenha a tese da "dialetização da contradição real", nem mesmo que Kant tenha se referido à *contradição*, e não, propriamente, à *contrariedade*[153].

Como se depreende do tópico supra-invocado, Kant refere-se à *oposição* em geral. No texto alemão, a palavra empregada é *Widerstreit*, e não *Widerspruche*[154],

152. Cf. Léon Appostel, "Logique et Dialectique", em *Logique et Connaissance Scientifique*, na citada coletânea organizada por Jean Piaget, p. 357.

153. Relativamente ao *princípio de contradição* na teoria de Kant, ver as considerações feitas por João Eduardo R. Villalobos, em *Lógica e Existência*, São Paulo, 1971, com a conclusão de que, ao contrário do que pretende o mestre do criticismo transcendental, aquele princípio se diferencia do de identidade "apenas pela referência ao tempo e suas conseqüências" (p. 142 e segs.). Haveria, desse modo, no princípio de contradição uma referência de natureza *existencial*, ou *ôntica* o que é, a meu ver, mais um argumento contra a admissão de explicações com base em "contradições reais".

154. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Cassirer, cit. p. 49 e segs.

referindo-se a todas as formas de antagonismos ou conflitos no mundo real, como, aliás, se depreende dos dois exemplos por ele mesmo dados, o das forças opostas que se ilidem, ou da alegria que contrabalança a dor.

Além disso, quem queira conhecer, em sua plenitude, o pensamento kantiano sobre as "oposições reais", não deve se contentar com passagens incidentes da *Crítica da Razão Pura*, mas ler o precioso ensaio que ele dedicou ao assunto, em 1763, anterior, por conseguinte, ao seu superamento do racionalismo dogmático para fundar o criticismo transcendental. Refiro-me ao opúsculo intitulado *Ensaio para Introduzir em Filosofia o Conceito de Grandeza Negativa*, o qual começa exatamente por afastar qualquer confusão possível entre *contradição e contrariedade*. Eis o texto:

"Duas coisas são opostas entre si quando o fato de pôr uma suprime a outra. Essa oposição é dupla: ou é lógica (pela contradição) ou é real (sem contradição). Até aqui não se tem considerado senão a primeira oposição, ou oposição lógica. (...) A segunda oposição, a oposição real, é tal que dois predicados de um sujeito são opostos, mas sem contradição."[155]

Aliás, Kant oferece-nos, a seguir, o mesmo exemplo da força motriz que opera em direção oposta à de uma outra, ponderando que elas "não se contradizem (*sic*) e são, ao mesmo tempo, possíveis como predicados em um mesmo corpo". Sua conclusão é peremptória: "É impossível que uma das determinações opostas em uma oposição real seja contraditória da outra; nesse caso, o conflito seria de ordem lógica, e como o demonstramos, impossível.[156]"

155. Cf. Kant, *Essai pour Introduire em Philosophie le Concept de Grandeur Négative*, com tradução, introdução e notas de Rogem Kempf. Paris, 1949. Na referida edição Cassirer das obras completas, tal estudo se encontra à p. 203 e segs. do II volume. Sobre o alto significado desse estudo, ver Léon Brunschvicg, *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, p. 258, nº 152.

156. *Op. cit.*, p. 86.

Como se vê, ao revés do que assevera Appostel – o que se processa no mundo dos fenômenos pode reunir *elementos contrários*, mas nunca contraditórios. Se fosse possível falar em dialética, seria dialética da contrariedade.

Por sinal que Kant, após reiterar que a contrariedade real não é uma contradição lógica, faz expressiva alusão aos corpos magnéticos, cujas extremidades são *pólos* opostos, esperando que um dia pudessem vir a ser conhecidas as leis daquilo que no momento lhe apareciam "em uma confusa harmonia".

X

Compreende-se o apego ideológico dos marxistas à dialética da contradição, a única que lhes parece correspondente à concepção da história como uma contínua contradição de interesses consubstanciada em uma luta de classes, mas, realidade à vista, esta não se desenvolve com ofensa ao princípio lógico de não-contradição.

Se Kant genialmente assim o intuiu fundado na Física de seu tempo, a recusa da "contradição real" como *ratio operandi* dos fenômenos ainda mais se impõe em nossa época, quando o *princípio de identidade* deixou de ser mero princípio lógico. Como lembra Jacques Monod, ele "não figurava como postulado físico na Ciência clássica, sendo empregado apenas enquanto operação lógica, sem necessidade de supor que correspondesse a uma realidade substancial. Sucede coisa totalmente diversa na Física moderna, um de cujos postulados fundamentais é a *identidade absoluta* de dois átomos que se situem no mesmo estado quântico"[157].

157. Monod, *Le Hasard et la Necessité*, cit., p. 116, com remissão ao trabalho de Weisskopf, "Symmetry and Function in Biological System at the Macromolecular Level", em *Nobel Symposium*, New York, 1969, nº 11, p. 28.

Não se pode, pois, a pretexto de tratar-se de um "processo real", violar o princípio essencial de identidade, através da dialetização de termos ou fatos contraditórios, de tal modo que uma possa misteriosamente ser, ao mesmo tempo, ela e uma outra, coincidindo em identidade e oposição, como nestes estupendos versos atribuídos ao cantador nordestino Zé Limeira:

"Eu briguei com um cabra macho,
Mais não sei o que se deu:
Eu entrei pru dentro dele,
Ele entrou pru dentro deu
E num zuadão daquele
Não sei se eu era ele,
Nem sei se ele era eu."

Compreendem-se, desse modo, mas não se justificam os circunlóquios em que se perdem tanto Léon Appostel como Henri Lefebvre, ambos inconformados com os marxistas que continuam serenamente repetindo a asserção de Engels de que "o devir enquanto tal é contraditório"[158].

158. Cf. Léon Appostel, "Logique et Dialectique", em *Logique et Connaissance Scientifique*, cit., p. 357 e segs. Henri Lefebvre, *Logique Formelle Logique Dialectique*, 2ª ed., Paris, 1959, Prefácio, p. XXIX. Aliás, após insistir na tese de "contradição concreta", Lefebvre mantém estes textos da 1ª ed., eloqüentes por si mesmos: "Sem contradição, a identidade (*sic*) fica estagnada. É preciso que ela se rasgue por dentro para ser, para viver, para devir" (p. 174). "A relação de dois termos contraditórios descobre-se de maneira precisa: cada um deles é aquele que nega o outro e isto faz parte dele mesmo. Eis aí a sua ação, a sua realidade concreta" (p. 156). Percebe-se como o pensamento desse Autor vacila de uma posição à outra "*senza trovar pace*", como diria Dante...

Como adverte I. M. Bochenski, também Lenin incide no mesmo erro de Engels, confundindo "contrários" com "contraditórios". (Cf. *El Materialismo Dialéctico*, trad. de Raimundo Drudio Baldrich, 2ª ed., Madri, 1962, p. 175.)

É curioso que o conceito de "contradição" se refugia em alguns escritos de Lingüística, na tentativa de conciliar a Lógica estrutural e a Lógica dialética de tipo marxista. Nessa linha de pensamento, Umberto Eco afirma que "esse tema, que inicialmente parecia ser o do Sentido, torna-

Invocando as contribuições de marxistas como Schaff, Kolman e Linoviev, o citado Léon Appostel conclui que "há contradição real entre dois acontecimentos se existe isomorfia parcial entre a relação desses dois eventos, de um lado, e a relação de uma proposição e de sua negação, de outro. A contradição é, em Lógica, o elemento zero de uma Álgebra booleana em relação à interseção, como a adição de vetores iguais de sinais opostos é em Álgebra vetorial o elemento zero dessa Álgebra em relação à multiplicação vetorial."[159]

Por aí se vê que, tudo somado, a pouco e pouco, se acaba reconhecendo que, tanto no plano do pensamento, como no da realidade, a dialetização só pode ocorrer entre elementos opostos que sejam entre si contrários.

Contrários e contraditórios em Aristóteles

XI

Entre outros autores contemporâneos, Romano Guardini determina com clareza e precisão o significado ôntico de "contrário" distinto do de "contraditório". É contraditório, diz ele, aquilo que em si e por si implica a afirmação e a negação daquilo que é afirmado em sentido negativo e também daquilo que é negado em sentido afirmativo. Ora, essa implicação de significações que se repelem é impossível tanto no plano lógico quanto na *ordem da realidade*, o que não exclui possa haver nesta uma *oposição polar*. Se o ser não pode se articular como contraditório, pode se correlacionar em oposições complementares, sendo que o "distinto" é também "oposto", porque preserva a própria estrutura ôntica[160].

-se o da Contradição. Ou seja, do Sentido como lugar da Contradição" (*Le Forme del Contenuto*, cit., Introd., p. 11).

159. *Op. cit.*, p. 364.

160. Sobre a teoria da oposição polar de Romano Guardini, ver sobretudo *Der Gegensatz, Versuch zu einer Philosophie des koncrete-Leben-*

Se lembro, a esta altura, tais colocações feitas por Guardini, não é só para reafirmar a necessidade de situar-se o problema dos contrários e contraditórios também sob o enfoque dialético, mas para relacionar essa teoria com a esquecida e fundamental contribuição de Aristóteles sobre a "dialeticidade do real".

Raffaello Franchini, numa obra que merecia ser mais conhecida entre nós, sobre a origem da Dialética, dedica algumas páginas de grande acuidade ao problema dos contrários e contraditórios no sistema aristotélico, mostrando que esse problema se liga a duas concepções dialéticas, uma explícita e de natureza lógica (a exposta na *Tópica* e outras partes do *Organon*) e uma outra que se refere à *interpretação do real*, a qual teria sido fonte de inspiração da dialética hegeliana[161].

Segundo Franchini, que se vale dos estudos de Croce, N. Hartmann, R. G. Mure e J. P. Anton, com interpretações e complementos próprios, há, com efeito, em Aristóteles, uma *dialética do real*, embora como tal não designada, e uma *Dialética do discurso*, ou *Dialela*, situando-se esta última por inteiro no domínio da Lógica[162].

digen, Mainz, 2ª ed., 1955. Para uma visão geral do problema ver Albino Babolin, *Romano Guardini Filosofo dell'Alterità*, Bolonha, 1968, p. 86 e segs.
Muito embora a teoria de Guardini se situe no plano metafísico, ela é rica de afirmações válidas no âmbito estrito na Ontognoseologia.

161. Cf. Raffaello Franchini, *Le origini della dialetica*, 3ª ed., Nápoles, 1969. No mesmo sentido desenvolve-se o pensamento de Almir de Andrade com sugestivas análises dos textos aristotélicos, em sua já citada obra *As Duas Faces do Tempo*, no Capítulo XL intitulado "A Dialética Aristotélica e o Princípio de Contradição", pp. 447-473.

162. São as seguintes as obras que Franchini traz à colação: Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913, p. 75; Nicolai Hartmann, *Aristoteles und Hegel, incluída nos Kleinere Schriften*, Berlim, 1958, pp. 214-255; R. G. Mure, *An Introduction to Hegel*, Oxford, 1940, com trad. italiana. *Introduzione ad Hegel*, do mesmo Franchini, Nápoles, 1954; e J. P. Anton, *Aristotle's Theory of Contrariety*, Londres, 1957.

A Dialética do real põe-se, ao contrário, no plano ontológico, em correlação com o conceito de *matéria*, entendida como "algo que não é determinado *in acto*, mas só *in potentia*", como Aristóteles define no Livro VIII, 1.042 de sua *Metafísica*, em oposição à *forma*, que é positiva e determinada.

Concebida a matéria como privação da forma, é-lhe inerente um movimento no sentido desta, segundo um devir que correlaciona termos *contrários*, mas não *contraditórios*. Vemos, pois, que foi Aristóteles o primeiro pensador a suscitar o problema do devir como *contrariedade ou contradição real*.

Pondera Franchini que seria excessivo afirmar que, na doutrina aristotélica, os contrários operam como forças imanentes na realidade, sendo antes princípios do real, de tal modo que as quatro causas (material, formal, eficiente e final) atuariam como pares de contrários internamente animados (*avvivati*) pela unidade. Destarte, para Aristóteles, a contrariedade seria o princípio mesmo da realidade[163].

Nesse sentido é lembrada a seguinte asserção de Anton: "A noção de Heráclito sobre a unidade dos opostos reaparece como problema genuíno e central em Platão que o formula de maneira clara. Foi, porém, Aristóteles quem, pela primeira vez, atingiu uma análise sistemática da natureza dos contrários como princípios em devir (...) constituindo parte integrante de seu pensamento metafísico"[164].

XII

Poder-se-á alegar que essa interpretação de certo modo "hegelianiza" Aristóteles, mas os textos invocados

163. Franchini, *op. cit.*, pp. 64 e 66.
164. *Op. cit.*, p. 68 e seg.

do *Organon*, da *Metafísica* e da *Física* etc., confirmam, a meu ver, a contribuição do Estagirita quanto à estrutura dialética do pensamento e do real, indo além da dialética de tipo técnico-discursivo e da Aporética que, como já lembrei, têm servido de modelo para as atuais formulações da Teoria da Argumentação ou da Tópica.

É preciso, todavia, advertir que a "teoria da contra-posição" de Aristóteles não corresponde à "teoria da oposição" tal como a expõe a Lógica formal clássica, que se constituiu a partir dele. Nesta os opostos abrangem os "contrários", os "contraditórios" e os "subcontrários", enquanto, segundo o Estagirita, os objetos que se contrapõem se distribuem em quatro modalidades: a dos termos "relativos" (o duplo, por exemplo, em relação à metade); a dos "contrários" (o bem que se opõe ao mal); a de "privação e posse" (a cegueira que se contrapõe ao dom da vista) e a de "afirmação e negação" (o "estar sentado" que se contrapõe a "não estar sentado")[165].

É nesta última forma de contraposição que se insere, propriamente, a *contradição*, que ele distingue claramente da *contrariedade*, observando, entre outras coisas, que os termos contrários, em certos casos, admitem *mediação*, e os contraditórios nunca; ou, ainda, que o caráter exclusivamente próprio dos enunciados que se contrapõem como afirmação e negação consiste no fato de que, se um deles é verdadeiro, o outro é necessariamente falso, o que não se dá com os contrários. Além disso, nota ele, nessa forma de contraposição, um termo pode subsistir sem o outro[166].

Apesar de já estar implícito o princípio da não-contraposição no *Organon*, é na *Metafísica* que encontramos a sua definição, no L. IV, 3, 1005, nos seguintes termos: "É impossível que uma mesma qualidade conve-

165. *Cf. Organon*, "Categorias", 11b, 10 (trad. de Giorgio Colli, Turim, 1955, p. 38).
166. *Ibidem*, 13b e 14b (trad. it., p. 44 e segs.).

nha ou não convenha, concomitantemente, a uma mesma coisa e sob a mesma relação"[167].

Esse princípio não se compadece com o real em seu devir, mas, segundo Hartmann, seria imanente à sua compreensão do Ser, como anulação de todas as contradições.

Após observar, com sutileza, que é na *Metafísica* e não no *Organon* que Aristóteles nos oferece o princípio de não-contradição – "porque em sua raiz há um estreito liame com o ser" –, conclui Franchini que na dialética aristotélica do real são os "contrários" que se relacionam, visto como "no caso da contradição a mediação é impossível, porque não pode existir diversidade que a produza; porque, em suma, não há passagem da afirmação para a negação"[168]. Mas a contradição informaria o Ser, numa ontoteologia...

Embora discutíveis tais interpretações do pensamento dialético de Aristóteles sob visível influxo hegeliano, o que deve ser posto em realce é a necessidade de nova e essencial abertura aos estudos dialéticos que, especialmente nos países de cultura passivamente importada, ainda continuam presos a estereótipos repetidos sem qualquer rigor crítico.

A compreensão da dialética não deve, em suma, ser posta a partir de Hegel ou de Marx, mas implica, como todo problema hermenêutico, tanto a indagação do que ela é, fenomenologicamente, como *processus*,

167. A tradução latina de Guilherme de Moerbeke, que serviu de base aos comentários de Santo Tomás e outros escolásticos, é sucinta e lapidar: "*Idem enim simul esse et non esse in eodem, secundum idem, est impossibile*". Cf. a edição trilíngüe da *Metafísica* (grego, latim e castelhano) ordenada por Valentin García Yebra, Madri, 1970, cuja tradução para o espanhol, nesse passo, não me parece feliz: "É impossível, com efeito, que um mesmo atributo se dê e não se dê simultaneamente no mesmo sujeito e num mesmo sentido" (vol. I, p. 167).

168. *Op. cit.*, p. 88.

em sua própria consistência, como também o que é em função de seus momentos teoréticos decisivos, desde Heráclito ou as raízes do pensamento grego, sem se excluir que outras antecipações nos possam vir de experiências históricas diversas daquelas que formam o embasamento da cultura do Ocidente.

Âmbito da dialética de complementaridade

XIII

Ao físico, enquanto físico, não se põe o problema das implicações filosóficas, ainda que reduzido ao campo da Teoria do Conhecimento, relativas ao universo conceitual sugerido pelo estado atual da observação da experiência, mas o simples fato de reconhecer-se a possibilidade da extensão do princípio de complementaridade a outras esferas do saber já demonstra a existência de uma pergunta de alcance geral, ultrapassando os limites empíricos em que inicialmente se situara o assunto.

A extensão do princípio de complementaridade às ciências sociais ou históricas pode ser tentada com os mesmos intuitos meramente descritivos ou pragmáticos vigentes nos domínios da Física, tal como foi feito, por exemplo, por Morris Cohen, que o aplica no campo da Sociologia e do Direito, sem, no entanto, desenvolver uma verdadeira teoria. Procura ele demonstrar, por exemplo, a irrealidade do direito como costume ou como expressão da razão ou da justiça, quando tais conceitos não são correlacionados[169].

169. Ver Morris R. Cohen, *Reason and Law*, 1950, *passim*. Em seu livro *A Preface to Logic*, 5ª ed., 1960, Morris Cohen apresenta o princípio de polaridade como uma "máxima de pesquisa intelectual", tal como o princípio de causalidade, dizendo que, assim como este nos permite indagar das causas determinantes, aquele nos permite prevenir contra a produção de efeitos além dos limites devidos (*op. cit.*, p. 87 e segs.).

Em campo bem mais amplo desenvolve-se o pensamento de Gaston Bachelard, que conceitua a complementaridade como "o processo operatório mediante o qual se trata de desvelar a aparência de uma exclusão recíproca de termos contrários, os quais se revelam à análise dialética como irmãos gêmeos, como pares que se afirmam uns em função dos outros, ou pelo menos entrando no mesmo conjunto."[170]

Embora com certa ambigüidade, dada a combinação de pontos de vista metafísicos e científicos, também Georges Gurvitch pretende colocar o problema da Metodologia das Ciências, e da Sociologia em particular, em termos dialéticos, mas segundo uma Dialética plurivalente ou pluridimensional, em cujo âmbito seria possível discernir as seguintes direções:

1. a complementaridade dialética;
2. a implicação dialética mútua;
3. a ambigüidade dialética;
4. a polarização dialética;
5. a reciprocidade de perspectivas.

A seu ver, tais processos, muito embora distintos, podem ser objeto de aplicação preferencial, concorrente ou concomitante, de conformidade com exigências peculiares a cada campo de experiência social, dentro de uma compreensão dialética "infinitamente flexível e variável até mesmo em seus quadros de referência"[171].

Ora, se a aplicação dos diversos processos acima discriminados pode ser *preferencial, concorrente* ou *concomitante*, e se, por conseguinte, jamais qualquer deles se desenvolve de maneira independente e exclusiva – é sinal que eles não correspondem senão a aspectos

170. Cf. G. Bachelard, *Le Rationalisme Appliqué*, Paris, 1949; *L'Activité Rationnelle de la Physique Contemporaine*, Paris, 1951.

171. *Op. cit.*, p. 184. Cf., também, do mesmo autor *Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine*, Paris, 1955.

ou modalidades de um processo geral englobante que prefiro denominar, pura e simplesmente, Dialética de complementaridade. É só a essa luz que se poderá superar o mal apontado pelo citado mestre da Sorbonne, isto é, o vezo de reduzir-se a dialética a um processo unilateral de antinomias, tão-somente à polarização entre elementos contrários e contraditórios[172].

Contra essa "inflação de antinomias" é que se deve firmar o princípio de correlação ou de complementaridade, pois – e é disto que se olvida Gurvitch – aquele princípio, pela sua própria natureza, não põe um "processo operatório exclusivo", mas constitui antes um processo aberto e plástico, capaz de preservar tanto a multiplicidade das perspectivas do real como a unidade de suas referências, de tal sorte que as dialéticas particulares entre si se dialetizam no âmbito da complementaridade. A dialética relativista de Gurvitch, ao contrário, fragmenta-se ou desarticula-se em uma pluralidade de vias cognoscitivas, todas de caráter instrumental, cujos resultados afinal se justapõem num quadro de perspectivas que não se sabe segundo quais critérios se correlacionam, figurando a dialética da complementaridade como um "caso específico" ao lado dos demais.

Abstração feita, porém, dessa dispersão de perspectivas criticável na obra de Gurvitch, não se lhe pode negar o mérito de ter reproposto, até com certa vee-

172. Todos os esforços no sentido de reduzir-se a dialética de implicação-polaridade à dialética hegeliana ou marxista dos opostos – consoante é pretendido, por exemplo, por Carlos Astrada, *Dialética y Positivismo Lógico*, cit., têm sido infrutíferos, pois o que há, antes de mais nada, é uma mudança radical na colocação dos dados do problema, abandonada a idéia quase mística de uma "síntese superadora e unitária" que, apesar de destruir os contraditórios no ato de superá-los, ainda os conservaria como condição das fases ulteriores do processo. De qualquer modo, vale assinalar que a complementaridade observada entre os fenômenos físicos teve pelo menos o condão de induzir os espíritos menos apegados ao dogmatismo ou ao fetichismo dos opostos a rever suas posições, indo além das de Hegel e Marx, subordinadas a superadas concepções da Metodologia das Ciências, com a inadmissível identificação de "contrário" e "contraditório".

mência, a imprescindibilidade do método dialético nos domínios da Sociologia, onde o problema, diz ele, adquire uma acuidade particular, visto como "a realidade humana e social é ela própria dialética, o que não é o caso quando se trata da realidade da natureza"[173].

XIV

Parece-me que, no estado atual do progresso científico, é válida a tese segundo a qual não se pode afirmar a "dialeticidade da natureza", ou, mais particularmente, que a realidade, objeto das ciências físicas, seja em si mesma dialética, muito embora lhe seja aplicável o método dialético-operatório de complementaridade, mas isso não significa que a Filosofia possa ou deva deixar de aplicar métodos dialéticos.

O simples fato de existirem métodos ou processos dialéticos já põe *eo ipso* a necessidade de uma teoria e hermenêutica da dialética como discurso epistemológico (no que se refere a cada campo de pesquisa positiva) e como discurso ontognoseológico, na medida em que se indaga dos pressupostos *lógicos* e *ônticos* que condicionam cada cogitação epistêmica. Não fosse assim, penso eu, estaria comprometida a própria unidade da Ciência, admitindo-se que o pensamento possa pôr ou constituir "processos dialéticos", não sendo ele mesmo de natureza dialética.

Penso ter demonstrado, em mais de uma passagem deste livro, e ainda tornarei ao tema sob novos ângulos, a dialeticidade originária do "ato de conhecer"

173. Gurvitch, *op. cit.*, p. 20. Contra essa discriminação do mestre parisiense insurgiu-se Djacir Menezes, por lhe parecer fruto de uma pseudodialética ou de uma dialética mutilada (cf. *Proudhon, Hegel e a Dialética,* cit., p. 54 e segs.), mas, posteriormente, acabou concordando com Chatelet que não trepida em dizer que "na idéia de uma dialética da natureza, há uma transferência ilegítima de uma realidade revelada no nível da ação humana, vinculada ao trabalho e à história, para a realidade natural" (Djacir Menezes, *Motivos Alemães*, Rio Janeiro, 1977, p. 80).

e da relação sujeito-objeto, pondo-se, pois, a dialética no âmago da problemática filosófica.

A dialeticidade do ato de conhecer é uma das razões da dialeticidade intrínseca do mundo da cultura, como passo a examinar.

Dialeticidade do mundo cultural

XV

Parece-me não padecer dúvida que o mundo da cultura – o que quer dizer tudo aquilo que se tornou ou venha a se tornar momento de participação ou de consciência humana e objeto de seu trabalho criador e transformador – os fenômenos naturais, inclusive, como "objetos de ciência", isto é, como sistema de conhecimentos e linguagem técnica – tudo, em suma, que é constituído pela espécie humana através do tempo é intrinsecamente dialético. O mundo histórico, como o intuiu genialmente Vico, é mundo feito pelo homem e, como tal, projeção do espírito criador que o instaura e dinamiza, valendo-se dos dados naturais, através desse processo incessante de "subjetivações" e "objetivações" que constitui a experiência humana[174].

Não é mister, por conseguinte, aceitar ou não a dialeticidade da realidade cósmica, de cujo processo a existência humana seria simples momento, segundo um desenvolvimento unitário e cerrado, nos moldes do historicismo absoluto, ou de certas formas de naturalismo científico, para se reconhecer que a realidade humana é, como tal, essencialmente dialética; nem há como absolutizar um dos fatores da existência humana, como, por exemplo, o econômico, à maneira do materialismo histórico, pois, como adverte Gaston Bachelard, até mes-

174. Sobre o sentido e os limites dos "atos constitutivos" da cultura, ver o que exponho no Capítulo VIII.

mo nos domínios das ciências exatas o método dialético se põe como essencialmente móvel, em sua incessante atividade de diferenciação, em contato permanente e renovado com a experiência[175].

Quer parecer-me que o princípio de complementaridade, válido no âmbito das ciências físicas, é extensível aos domínios das ciências humanas, desde que se tenha presente que a experiência social e histórica já se põe, por si mesma, como realidade dialética e não como simples "desocultamento de aparências", coincidindo, ao contrário, a atitude interpretativa com a natureza do objeto interpretável. Poder-se-ia dizer que na dialética de complementaridade *há uma correlação permanente e progressiva entre dois ou mais fatores, os quais não se podem compreender separados um do outro, sendo ao mesmo tempo cada um deles irredutível ao outro, de tal modo que os elementos da relação só logram plenitude de significado na unidade concreta da relação que constituem, enquanto se correlacionam e daquela unidade participam.*

Na dialética de complementaridade, como a entendo, não há apenas a possibilidade de se situarem "pares" em função de um mesmo "conjunto", no qual "entrem" a participar, de conformidade com a explicação sugerida por Bachelard, mas há a possibilidade de participação à unidade constituída, em virtude da apontada correspondência: os pares não "entram", ou "estão" num conjunto, mas essencialmente "compõem" o próprio conjunto como unidade múltipla.

Por outro lado, cabe esclarecer que a complementaridade pode se desdobrar em várias perspectivas, tanto em relações de *co-implicação* como de *funcionalidade*, quer entre *opostos*, quer entre elementos ou aspectos *distintos*, como se dá nas relações entre meios e fins,

175. Cf. Bachelard, *L'Activité Rationnelle de la Physique Contemporaine*, Paris, 1951, p. 111 e segs.

forma e conteúdo, a parte e o todo. Nunca será demais salientar que a dialética de complementaridade possui a mais complexa e diversificada configuração, desenvolvendo-se em múltiplos níveis e linhas diretoras, desde a hipótese, sem dúvida relevante, da *implicação de opostos* até a ligação de elementos ou fatores que mutuamente se exigem sem que entre eles haja propriamente uma relação de polaridade. Tudo depende, por conseguinte, da natureza da realidade observada, havendo casos em que a implicação se dá entre termos opostos, como acontece no campo do direito, onde *fato e valor* atuam um sobre o outro, dessa tensão resultando a *norma jurídica* que supera a contrariedade, tal como tenho demonstrado em minha *Teoria Tridimensional do Direito*. Em tais casos, pode-se falar, especificamente, em "dialética de implicação-polaridade"[176].

No amplo quadro da dialética de complementaridade haveria lugar para a "dialética dos distintos" de Benedetto Croce, mas sem seus pressupostos idealistas que lhe impediram a compreensão autônoma da problemática dos valores, onde mais marcadamente se põem díades como estas: valor/liberdade; liberdade/igualdade; eu/outro; indivíduo/comunidade; belo/bom etc., que se dialetizam, sem se contraporem. A "dialética dos distintos" do pensador italiano esvai-se em soluções formais por falta de real conteúdo axiológico, dada a identificação por ele feita entre o que *é* e o que *vale*[177].

À luz do princípio de complementaridade poderá ser desfeita, tanto no plano teorético como no da práxis,

176. Sobre tal assunto, tendo em vista o problema dialético, peço vênia para lembrar o que escrevi em *Filosofia do Direito*, cit., vol. I, p. 65 e segs. *e passim*; e *Teoria Tridimensional do Direito*, cit., Capítulo IV.

177. Quanto à posição de Croce perante a "Dialética dos opostos", ver *Lógica come Scienza del Concetto Puro*, Bari, 4ª ed., 1928, p. 58 e segs. Cf. Renato Cirell Czerna, *A Filosofia Jurídica de Benedetto Croce*, cit. Sobre o que há de vivo e de morto no pensamento de Croce, sobretudo quanto à sua compreensão da história e da dialética, ver Raffaello Franchini, *La teoria della Storia di Benedetto Croce*, Nápoles, 1966.

incabível separação entre *Natureza* e *Espírito,* superando-se as "contradições" aparentes que se levantam como obstáculos ao pensamento e à ação, sem que esta e aquele fiquem bloqueados ou, então, sejam obrigados a obedecer a uma linha evolutiva unitária e pré-constituída.

Como se vê, a dialética de complementaridade, apesar de se ajustar, como é natural, à especificidade dos objetos estudados, correspondendo a diferentes "ontologias regionais", não é uma para as ciências físicas e outra para as ciências humanas, nem é uma para o pensamento e outra para a ação, mas, ao contrário, preserva a sua unidade essencial, qualquer que seja o domínio de experiência suscetível de sua aplicação.

É nesse sentido amplo, infenso a todas as formas de reducionismo, bem como a soluções fundadas apenas e tão-somente num jogo de antinomias, que me parece deva ser posto o problema dialético, o que talvez corresponda, em suas linhas dominantes, e apesar das diferenças de pressupostos, à posição assumida por Jean Piaget ao fazer o balanço das correntes da Epistemologia científica contemporânea.

Põe ele em realce, com efeito, "um método que poderíamos denominar *relacional* ou dialético e que consiste em introduzir uma dupla relatividade em função das interações sincrônicas e do devir (...)". O método relacional consiste, pois, em não partir de elementos isolados de antemão (método atomístico) nem de totalidades já feitas, correspondentes a intuições primitivas, mas sim de uma construção de relações, cada uma das quais já é totalizante em um sentido, e que culminam em estruturas de conjuntos ou mesmo em totalidades em sentido estrito, sem as pôr de início, para ignorá-las a seguir, mas sempre as constituindo sob uma forma inteligível[178].

178. Na citada coletânea "*Logique et Connaissance Scientifique*", p. 1.234, no estudo intitulado "*Les Courants de L'epistemologie Scientifique Contemporaine*", de sua autoria.

Acrescenta Jean Piaget que é próprio do "método relacional" substituir as sínteses globais totalizantes, ou as análises lineares da redução atomística mediante uma "composição de interações" em todos os sentidos do termo, isto é, tanto genéticas quanto sincrônicas.

Posta assim a questão, é previsível um desenvolvimento polivalente, que conduz a "círculos genéticos", ou a "espirais dialéticas", havendo casos em que os elementos postos em interação são opostos ou contrários (mas não contraditórios, senão sob certas perspectivas reflexivas ou ideológicas), o que faz com que a análise das interações relacionais se prolonguem em método dialético.

Concluindo a sua exposição, o mestre de Genebra observa que "o método dialético não é, pois, sob a sua forma estrita (teses, antíteses e sínteses) senão um caso particular do método relacional, e, *sob a sua forma generalizada, com esta se confunde*".

Fácil é perceber os pontos de contato e de divergência entre essa noção de "método relacional", sob forma generalizada, com o que denomino *dialética de complementaridade*, pois nesse conceito já está implícito o de "relação", com a vantagem de enunciar, desde logo, a co-implicação num *todo* que os elementos relacionados constituem, ao mesmo tempo que dele recebem essencial complemento de significado.

Numa compreensão dialética plural e diversificada, como a que acabo de apresentar em seus lineamentos básicos, não há que falar em sínteses que reduzem teses e antíteses à unidade, para, depois, ressurgir e prosseguir, por força imanente inexplicada e inexplicável, a continuidade do processo. O que se dá são antes "sínteses abertas" ou relacionais numa multiplicidade de "campos de força", de "ordenações" e "estruturas regionais", "modelos" etc., que, no mundo da cultura, refletem as alternativas postas pelos valores, a começar pelo

valor da liberdade que, de certa forma, condiciona a atualização de todos os demais valores.

É com razão que Merleau-Ponty dá preferência à dialética "de conjuntos ligados, onde a significação nunca se acha senão em tendência, onde a inércia do conteúdo não permite jamais que se defina um termo como positivo, um outro termo como negativo, e ainda menos um terceiro termo como supressão absoluta deste por si mesmo"[179].

É claro que a dialética de complementaridade é desvinculada de toda e qualquer compreensão de tipo evolucionista ou unilinear, reconhecendo-se que nem sempre o futuro se acha de antemão pré-moldado por força de causas operantes no passado, e que a linha do processo histórico pode ser alterada pela interferência de fatores imprevistos, que o realismo de Machiavelli indicava sob o nome genérico de Fortuna, o acaso ou o obstáculo inesperados com que se defronta a *Virtù*, isto é, o poder de decidir e de querer dos indivíduos e das sociedades.

Volvendo, agora, à observação inicial deste Capítulo, cabe frisar que, como conseqüência lógica da estrutura originária do ato de conhecimento como correlação dual e unitária de *sujeito e objeto* – o que, no plano da ação se converte em correlação entre *sujeito e objetivo*, no enlace de meios em função de fins, a dialética não é, pois, um recurso artificial, um estratagema gnoseológico destinado a superar obstáculos, mas uma via que natural e necessariamente se oferece à compreensão do real e, de maneira mais viva e plena, à compreensão do mundo da cultura, dada a sua imanente dialeticidade.

Além da dinamicidade, que lhe é inerente como processo de interações, há outra característica essencial

179. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible*, Paris, 1964, p. 128 e segs.

à dialética, que é a de ser sempre um *ato de integração*, de referência constante à *totalidade de sentido*, o que se poderia apontar como sendo a *natureza estrutural* de todo processo dialético, na qual o trabalho de análise e de síntese, em ritmo sincrônico e diacrônico, tem por fim satisfazer à aspiração conatural do espírito de penetrar na riqueza inexaurível dos particulares sem perda do valor do todo.

Capítulo VII
VALOR E EXPERIÊNCIA

O valor e a experiência em geral

I

As considerações expendidas nos capítulos anteriores demonstram que, qualquer que seja o tipo de experiência, põe-se sempre a problemática axiológica, não apenas sob o ponto de vista *deontológico*, como fidelidade do cientista às experiências testadas que impliquem a revisão de suas convicções, superando pressões ideológicas de toda natureza, mas também porque o valor se insere ou se pressupõe em cada ato cognoscitivo, sendo pois elemento essencial do processo ontognoseológico.

Essa consciência valorativa não se forma através de experiências isoladas, de soltas e desarticuladas captações do real, mas se contém num *horizonte de referências*, não cabendo à Teoria do Conhecimento ir além dessa *unidade de convergência* que é pensável no âmbito das correlações subjetivo-objetivas, cujos lindes somente podem ser ultrapassados quando da Ontognoseologia se passa à Metafísica.

Seria impossível, todavia, uma Teoria do Conhecimento que não reconhecesse, *ab initio*, que todo saber se reporta ao *espírito* enquanto se correlaciona com o mundo, ou seja, a fundação transcendental originária *eu-mundo*.

No auto-revelar-se histórico do ser humano funda-se, *uno in acto*, a sua unidade espiritual, ao mesmo tempo como consciência de si e como consciência do mundo, distintas mas co-implicadas e co-implicantes, pela

complementaridade existente entre estes dois binômios transcendentalmente complementares: *sujeito/objeto; e ser/dever ser,* aquele posto na base do conhecimento, e este na fundação da práxis.

Ao longo da história, desenrolam-se, por via de conseqüência, experiências humanas distintas, mas interligadas e funcionais, tais como a experiência físico-natural e a experiência ética, ou a experiência artística, subordinada cada uma delas a categorias e leis próprias, mas unidas, desde a origem, graças à força ordenadora e sintética do espírito operando sobre as estruturas determináveis do real.

No instante mesmo em que o eu se revela a si mesmo, e reconhece algo como distinto de si, põe-se como valor. Destarte, quem diz espírito diz valor, sendo este a marca essencial ou a projeção natural daquele. O valor nasce da autoconsciência, e, como tal, é a perspectiva humana do ser no horizonte do conhecimento possível. O desdobramento do ato cognoscitivo da esfera empírica das valorações, que já estava no homem como possibilidade transcendental originária, não se dá sem apoio no real, mas, desde o início, resulta da correlação com algo, que de obstáculo se converte em objeto, a começar pelo *eu* posto como objeto de si mesmo no ato do seu próprio revelar-se. O segundo aspecto, correlato e concomitante, é o da conversão do *objeto* em *objetivo*, isto é, em meta propulsora do agir, que pode culminar tanto na criação de artefatos e obras como na ordenação sistemática de regras disciplinadoras da conduta.

Ora, quando Husserl nos apresenta a consciência intencional como "a atividade transcendental e constituinte" de tudo que nos cerca, desde o mundo do viver espontâneo não-predicativo, até as mais elevadas formas de saber científico ou filosófico, mister é reconhecer que, em todos os domínios da experiência, assim do "ser" como do "dever ser", há a presença de um *ato valorativo condicionante* operando na captação seletiva do real.

No ato mais elementar de percepção e de conhecimento, bem como no propósito mais elementar de agir, já se põe o valor do verdadeiro, de quem percebe ou conhece e de sua posição perante o cognoscível enquanto tal. Donde o absurdo do divórcio kantiano entre a razão pura e a razão prática, comprometendo a verdade em germe na Filosofia crítica, que é a originariedade do espírito como *síntese a priori* transcendental, que condiciona tanto a *explicação* da natureza como a *compreensão* da história.

Intuir a problemática do valor, para, depois, contestar a possibilidade da experiência ética, ou artística, desterrando a liberdade para sublimá-la no plano transcendental, eis o grande paradoxo do kantismo. Tudo está, porém, em saber que aquela experiência não pode ser compreendida mediante os cânones lógicos e as categorias com as quais se explica o mundo da natureza ou do pensamento como pura forma abstrata, quer em si mesmo, quer estadeado no encadeamento de símbolos e expressões formais.

O divórcio entre a *experiência ética* e a *experiência teorética*, por exemplo, representou uma ruptura grave que deu lugar a um dualismo que a grande Filosofia alemã da primeira metade do século XIX procurou superar, no seu propósito de restabelecer a unidade do espírito, sem perda, porém, dos pressupostos críticos que haviam aberto e firmado novos rumos ao filosofar.

Com o advento da concepção positivista houve nova tentativa no sentido de fundar a Ética como forma de experiência, mas, tudo somado, renovou-se, em outro plano, a sua redução à experiência físico-natural, nos quadros da Sociologia, entendida como *scientia mater.*

Se houve, então, quem visse a possibilidade de estender ao campo das ciências humanas as leis determinísticas que consideravam explicativas do mundo físico ou biológico, aos poucos passou a prevalecer uma

dicotomia entre *enunciados objetivos* – que seriam privativos da ciência positiva – e *enunciados valorativos*, relativos ao conhecimento dos fatos humanos, e, como tais, de alcance puramente conjetural, insuscetível de verificação e *positividade*.

Não se pode dizer que esse dualismo radical, no tocante à visão da experiência, esteja superado, pois grande parte do movimento neopositivista timbra, de uma forma ou de outra, em conferir *sentido* tão-somente a juízos e inferências operados nos domínios das matemáticas ou das ciências físico-naturais, quer em razão de subsunções analíticas, quer em função de supostas verificações sintéticas, ou, ainda, em virtude da eficácia dos resultados.

Mesmo fora do âmbito neopositivista é esse o enfoque predominante entre os homens de ciência, cuja maioria talvez não recuse apoio a esta peremptória asserção de Monod: "O conhecimento em si mesmo exclui todo juízo de valor (exceto o valor epistemológico) enquanto a Ética, por essência não objetiva, fica para sempre excluída do campo do conhecimento"[180].

Como veremos, a chamada Epistemologia Crítica, invocada pelo próprio Monod, não se apega tão rigidamente a essa distinção, inclusive porque se reconhece o caráter hermenêutico e, como tal, axiológico, do conhecimento científico, mas é incontestável que, seja na linha de Kant, seja na de Comte, veio a prevalecer, e ainda prevalece na cultura do Ocidente, a tese da acientificidade não só dos valores como das relações entre *objetos valiosos*. Há até mesmo quem opte por uma alternativa radical, depreciadora da Filosofia, à qual caberia conjeturar sobre o *valor*, em sentido lírico ou artístico, ficando reservada à ciência o estudo da *realidade* segundo o "postulado da objetividade" não eivada de preferências e distorções axiológicas.

180. Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, cit., p. 189.

O postulado da vida ética, bem como da vida política, ou jurídica, consistiria apenas no reconhecimento e na subordinação do comportamento humano às verdades científicas... Operar-se-ia, desse modo, uma substituição decisiva: em vez da "Philosophia, ancilla Theologiae", teríamos a "Philosophia, ancilla Scientiarum", numa divinização implícita do saber científico.

Ora, é a recuperação do *valor* como fonte de todas as formas de experiência que começa a emergir das mais recentes pesquisas epistemológicas, inclusive por obra de cientistas mais conscientes e compenetrados dos limites de sua tarefa e dos resultados alcançados.

II

Não é demais relembrar que, segundo Kant, a atividade teórica se desdobra em dois momentos: o primeiro suscetível de experiência propriamente dita, enquanto síntese de forma e conteúdo e, como tal, objeto de conhecimento científico positivo (a experiência fenomenal enquanto constituída pelas formas da sensibilidade e pelas categorias do intelecto); e um segundo momento correspondente às diretrizes antinômicas das idéias de pura razão, destituídas de consistência empírica, e portanto válidas só no plano meta-empírico ou meta-científico, como caminhos igualmente possíveis entreabertos à dialética transcendental.

A Ética quedava, desse modo, excluída dos domínios do conhecimento de tipo teorético, pelo conflito das aporias inerentes à razão entregue à sua dialeticidade abstrata e formal. Deixava de ser experiência, na rigorosa acepção desse termo, para passar a ser apenas um *consecutivum* do *dever ser*, cumprido ou descumprido, segundo os nexos de *causalidade* próprios do mundo da Natureza. Donde a conseqüência inevitável de ficarem divorciadas uma da outra a *forma* de querer e o *conteúdo* daquilo que se quer, aquela posta no plano

transcendental, e este no plano empírico. Todo o drama do formalismo ético kantiano provém daí, desse esvaziamento de conteúdo sofrido pelos imperativos supremos da vida prática, ou, por outras palavras, pelo sacrifício da Ética como *experiência* efetiva, o que quer dizer, como vivência de conteúdo axiológico dotada de objetividade racional própria[181].

Todavia, estava na própria Filosofia de Kant a chave de compreensão da experiência ética e do mundo histórico como algo de distinto e de irredutível à experiência físico-matemática, porquanto – e foi essa a demonstração mais viva de Max Scheler de N. Hartmann – *o dever ser pressupõe o valor*, e este constitui o pressuposto de qualquer tipo de experiência[182].

Efetivamente, em virtude da essencial polaridade dos valores e de sua projeção no plano temporal, todo valor atua em triplo sentido, operando:

a) como *categoria ôntica*, pois se concretiza nas valorações e formas de vida que compõem a trama da experiência humana;

b) como *categoria lógica* condicionadora das estruturas e modelos que possibilitam o conhecimento tanto do mundo natural como do mundo histórico;

c) e, ao mesmo tempo, como *categoria deontológica* dos comportamentos individuais e coletivos e, por conseguinte, do sentido da história.

181. Como pondero em meu livro *O Direito como Experiência*, cit., Ensaio I, não é dito que não haja para Kant uma *experiência ética*, mas esta é vista como *experiência natural*: é o complexo das relações intersubjetivas que resultam do fato de serem cumpridos ou descumpridos os "imperativos éticos", relações essas explicáveis segundo nexos causais, tal como ocorre no mundo da Natureza.

182. Sobre as contribuições de M. Scheler e N. Hartmann para a instauração de uma *Ética material de valores*, ver minha *Filosofia do Direito*, 24ª ed., cit., I Parte.

Desse modo, os valores desempenham o papel de dinamizadores do processo cultural, em geral, sendo *normativos* enquanto fontes de *fins*, ou motivos de agir, eis que o fim é o valor posto e reconhecido *racionalmente* como razão da conduta. Além de serem instrumentos da vida prática, os valores atuam como fatores *constitutivos da vida cultural*, uma vez que, sendo expressões da consciência intencional, dão sentido aos atos humanos, vistos estes não apenas como *objetos*, mas também como *objetivos* a serem atingidos.

No que se refere à função gnoseológica desempenhada pelos valores, ao contrário do que comumente se afirma, sobretudo em certos círculos neopositivistas, qualquer espécie de experiência, seja ela natural ou ética, pressupõe uma tomada de posição axiológica, pela simples razão de que todo *fazer*, tanto no plano teorético quanto no da práxis, pressupõe que algo seja reputado valioso e, como tal, merecedor de nosso empenho cognoscitivo ou prático.

Se o homem não fosse capaz de *valorar* (e valorar significa perceber e situar a realidade sob prisma de valor); se a vida humana não significasse, em última análise, uma incessante, embora nem sempre bem lograda, "experiência de valores", nem mesmo se poderia falar em "Ciência". Como poderia ter tido início a prodigiosa série de atos de conhecimento, que dignifica a espécie humana, se o homem fosse marcado por uma radical indiferença e opacidade perante o mundo? Não seria mais que uma frágil estrutura biopsíquica exposta às forças opressoras do meio circundante. Foi por ter aceitado o desafio dos fatos, que se lhe contrapunham – pouco importando que tal capacidade possa ter resultado de evolução operada na biosfera –, foi por essa tomada de posição perante a natureza, que o homem montou, paulatina e tragicamente, o seu aparelho cognoscitivo, graças ao qual pôde afirmar sua posição eminente na escala dos seres vivos.

Fazendo, porém, abstração dessa radical tomada de posição axiológica, que se perde na misteriosa origem da cultura[183], parece-me incontestável que há sempre um valor banhando as matrizes de qualquer ato criador, de qualquer forma de *trabalho*, por mais insignificante que seja. A enucleação social e histórica do sujeito cognoscente torna impossível a percepção de algo, em qualquer domínio da ciência, que já não sofra a refração do patrimônio de preferências e de idéias que se confunde com a personalidade cultural do pesquisador, ou, mais amplamente, com os "modelos teóricos" vigentes na "comunidade dos homens de ciência".

Condicionalidade axiológica do saber positivo

III

A Sociologia do Conhecimento já demonstrou, por mais de um ângulo, que o *ato de conhecer*, por mais que traga a marca de um gênio desbravador de novos caminhos, é sempre um *ato social*, em virtude da inarredável condicionalidade histórico-lingüística de toda forma de conhecimento, o que não é senão a projeção, no plano empírico, da correlação transcendental entre *subjetividade e intersubjetividade*.

Assiste razão a Stark quando afirma que a valoração deve preceder o ato de conhecimento[184], o que

183. Sobre esse problema que ultrapassa os lindes da Ontognoseologia, ver as páginas que Vicente Ferreira da Silva dedica ao assunto em *Obras Completas*, cit., vol. II.

184. Stark, *The Sociology of Knowledge*, Londres, 1958, p. 106 e seg., onde lembra que, segundo Scheler, o chamado *fato puro* seria "algo totalmente indefinido, uma flutuante e não substancial soma de impressões caóticas, na qual seria impossível encontrar qualquer estrutura ou delimitação" (p. 109).
O fato, conclui Stark, tanto no sentido científico como no da vida comum, é sempre algo até certo ponto modelado por nossa atividade mental.

é reconhecido, implícita ou explicitamente, por filósofos da ciência, desde os estudos pioneiros de Henri Poincaré, quando excluem se possa falar em conhecimento de um *fato bruto* como tal.

Nessa linha de idéias, vale a pena recordar o que escreve Jean Ullmo: "Nada é dado; tudo está por fazer. Uma observação não tem sentido a não ser em função de uma interpretação, isto é, de uma hipótese prévia (...). A ciência nutre-se de fatos observados. Mas não há fatos brutos; mesmo o eclipse, o trovão, a precipitação numa proveta, trazem uma teoria, mais ou menos ingênua, mais ou menos elaborada, mas jamais ausente. Não podemos sentir ou perceber sem a contribuição de algo nosso, sem o que por nós foi adquirido. O pensamento não se deixa jamais eliminar. Isto que é pacífico na Física, demonstra-se também em qualquer atividade científica (...). O fato bruto não é mais que um sinal para o fato científico, o que não é senão a verificação de uma hipótese, o reencontro esperado no *rendez-vous* de um pensamento intencional com um mundo exterior interrogado"[185].

Por outro lado, epistemólogos atuais também reconhecem que, no início de toda investigação, há um problema prévio de seleções e prioridades, o que tudo implica naturais atitudes axiológicas, confirmando a afirmação husserliana de que o procedimento das ciências

Aliás, N. Hartmann vai mais longe, asseverando que tanto o *conhecimento* como o *ser* têm aspectos axiológicos, pois se não fosse assim a verdade mesma seria ilusória. Donde se chega "ao postulado da *verdade do ser*" (Cf. *Les Principes d'une Métaphysique de la Connaissance*", cit., t. I, p. 130).

185. Jean Ullmo, "Les Concepts Physiques", na coletânea *Logique et Connaissance Scientifique* dirigida por Jean Piaget, cit., p. 657. Sobre a impossibilidade de *fato bruto*, e a posição do problema já na primeira metade do século XX, peço vênia para referir-me ao que escrevi em *O Estado Moderno*, 3ª ed., São Paulo, 1935, p. 42 e segs., referindo-me ao "convencionalismo" de H. Poincaré, ou ao ficcionalismo de Hans Vaihinger. Cf. também *Filosofia do Direito*, cit.

físico-naturais se resolve em "ficções indealizantes *cum fundamento in re*".

Foi analisando o problema da *indução*, tal como foi posto por Stuart Mill, ou seja, como uma operação de abstração de caracteres comuns a partir de uma pluralidade de fatos, com a pretensão de definir desse modo a essência dos fatos ou a lei dos eventos examinados, que Husserl demonstrou a existência de um *prévio problema interpretativo ou hermenêutico* no ato de reunir fatos para a pretendida inferência abstrativa. É a razão pela qual, no dizer de Merleau-Ponty, a indução, tal como é praticada pelos físicos, "já é uma leitura de essência", não se podendo separar a indução da ideação[186].

Esse elemento de criatividade que aproxima a experiência científica da experiência artística não representa mera atitude do pesquisador perante o real, mas se insere na estrutura mesma do *método científico* plasmado, ao vivo, na abordagem dos fatos visualizados como desafios para renovados testes.

Não é tão nova, como se pode crer, essa compreensão da ciência como processo sujeito a contínuos testes e refutações. Reportando-se às fontes da cultura clássica, Hans-Georg Gadamer lembra-nos que "a essência geral da experiência se caracteriza evidentemente pelo fato de que ela não é válida senão enquanto não refutada por uma nova experiência (*ubi non reperitur instantia contradictoria)* sendo indiferente que se trate de sua organização científica, em sentido moderno, ou da experiência da vida cotidiana tal como sempre tem acontecido"[187].

186. Cf. Merleau-Ponty, *Les Sciences de L'homme et la Phénomenologie*, Paris, 1951, p. 29; e *Sens et Non-sens*, 2ª ed., Paris, 1958, p. 171. Sobre todos esses problemas, ver Husserl, *Esperienza e Giudizio*, cit., e *Logique Formelle et Logique Transcendentale*, trad. de Suzanne Bachelard, Paris, 1957.

187. Gadamer, *Vérité et Méthode*, cit., p. 195.

Após lembrar que essa caracterização corresponde perfeitamente à análise do conceito de indução feita por Aristóteles no *Apêndice* dos *Segundos Analíticos* (*An. Post*, II, 19, 99 b s) ou no primeiro capítulo da *Metafísica*, acrescenta Gadamer que "a experiência fica fundamentalmente aberta a uma nova experiência – não unicamente no sentido de que os erros devem ser corrigidos, mas porque ela está essencialmente orientada no sentido de uma confirmação contínua, tornando-se outra quando essa confirmação falha (*ubi reperitur instantia contradictoria)*[188].

Em última análise, Karl Popper vem dar cunho de modernidade ao critério de *refutabilidade*, inserindo-o no cerne da Metodologia científica atual, ilustrando a tese com preciosos exemplos hauridos nos mais diversos campos do conhecimento positivo, com a asserção de que as indagações da experiência, além de serem condicionadas por elementos adquiridos na evolução biológica da espécie humana, não podem se desvincular, mas antes procedem a partir de aquisições culturais, ou seja de *teorias vigentes*, submetidas a novos testes, visto ser inerente a toda teoria científica o reconhecimento de sua falibilidade e provisoridade.

"Do ponto de vista do conhecimento objetivo – declara ele – todas as teorias, por conseguinte, permanecem conjeturais." (...) "O método da ciência é o método de conjeturas ousadas e de tentativas engenhosas e severas para refutá-las (...)"[189].

É que, ao contrário do pretendido pela "Epistemologia clássica" (Popper refere-se à Epistemologia empirista de base indutiva), os dados de experiência, aceitos como pontos de partida, "são realmente reações adaptati-

188. Gadamer, *op. cit.*, p. 197.

189. Karl Popper, *Conhecimento Objetivo, cit.*, p. 83 e seg. Cf., outrossim, do mesmo autor *A Lógica da Pesquisa Científica*, trad. de L. Hegenberg e O. Silveira da Mota, São Paulo, 1975.

vas, e, portanto, *interpretações que incorporam teorias e preconceitos* e que, como teorias, estão impregnadas de expectativas conjecturais, não podendo haver percepção pura, dado puro, exatamente como não pode haver linguagem observacional pura, visto estarem todas as línguas impregnadas de teorias e mitos"[190].

Aliás, essa correlação com a experiência tem sido reconhecida até mesmo nos domínios da Matemática. "Embora isso pareça heresia – escrevem Lambert e Brittan, com apoio em estudos de W.O. Quine – é perfeitamente sustentável a idéia de que os enunciados matemáticos também *estão sujeitos a revisões*, em face da recalcitrante experiência colhida no laboratório". E concluem: "Os enunciados matemáticos não têm, para com a experiência, a mesma proximidade dos enunciados empíricos, e, são, nessa medida *mais necessários*, menos sujeitos a revisões. Qualquer fronteira clara entre a Matemática e a Ciência não passará, talvez, de fronteira terminológica"[191].

Relatando as críticas de Popper à indução, Leônidas Hegenberg escreve: "Acresce que as teorias científicas não nasceram, como em geral se supõe, da observação de casos particulares e da posterior generalização indutiva, porém de modificações introduzidas em teorias precedentes (...). A observação pressupõe teorias (...). Observações são sempre, no dizer de Popper, *interpretações* – e interpretações se fazem à luz das teorias"[192].

190. Karl Popper, *op. cit.*, p. 143 e seg.

191. Lambert e Brittan, *Introdução à Filosofia da Ciência*, trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo, 1972, pp. 36 e 38. Cf., W. O. Quine, *The Ways of Paradox*, New York, 1966, especialmente o artigo "Necessary Truth". Cf. Maurice Fréchet, *Les Mathématiques et le Concret*, cit.

192. Leônidas Hegenbert, "Popper, Bunge e o Método Científico", na *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc. 100, 1975, p. 418. Na mesma linha de pensamento, Norwood Russel Hanson "coloca *observação e interpretação* na 'categoria de pares conceituais' inseparáveis, (...) não apenas no sentido de que *nunca se* manifestam separadamente, mas no sentido de que é inconcebível manifestar-se qualquer das partes sem a outra" ("Observação e Interpretação", na coletânea organizada por Sidney Morgenbesser sob o título *Filosofia da Ciência*, trad. de L. Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo, 1975, p. 127 e segs.

Tais asserções correspondem às de A. J. Ayer, para quem "nenhuma relação de fatos pode ser de todo livre de interpretações". No seu entender, a análise lingüística e a descrição do uso de determinadas palavras – abstração feita do fato de que nessa análise já está subentendida uma interpretação – não nos dispensam da interpretação das *situações vividas*, às quais as palavras se referem. Desse modo, conclui ele, "não raro, a pretensão de dispensar a teoria é um modo de mascarar asserções que, embora válidas, melhor seria trazê-las à luz"[193].

Como se nota, filósofos e teóricos da ciência concordam, afinal, em que o processo do conhecimento científico implica sempre *interpretações*, e toda interpretação envolve, em última análise, um problema de avaliação ou, mais genericamente, de *valoração*, o que leva Ernest Nagel a lembrar a observação de Albert Einstein de que as hipóteses que constituem as modernas teorias da Física são "livres criações da mente", cuja invenção e elaboração requerem dotes imaginativos análogos aos que permitem a criação artística[194].

Explicação e compreensão

IV

As considerações supra-expendidas levam-me a reexaminar a distinção feita por Dilthey e sua Escola entre *explicar e compreender*, segundo a clássica e nítida

193. Cf. o ensaio "Filosofia e Linguaggio", no volume *Il Concetto di Persona*, trad. de F. Mondadori e E. Renzi, Milão, 1966, pp. 34, 39 e segs.

194. Ernest Nagel, "Ciência: Natureza e Objetivo", na coletânea supracitada, p. 21. Cf., também, Ian I. Mitroff, *The Subjective Side of Science*, Amsterdam, 1934, sobretudo p. 219 e segs., e Ubiratan de Macedo, "Ciências Humanas e Valor", na *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc. 99, p. 329 e segs., e fasc. 100, p. 448 e segs.

asserção de que "*a natureza se explica e a cultura se compreende*".

O mérito de Dilthey foi ter reivindicado, contra o formalismo kantiano, a *experiencialidade* do mundo histórico, a partir do fenômeno fundamental da valoração a ele inerente, ao mesmo tempo em que, consoante justa ponderação de Jürgen Habermas, contribuía, em plano paralelo ao de Charles S. Peirce, para superar a redução da "Teoria do Conhecimento" à "Teoria das Ciências"[195].

Cabe, todavia, reconhecer que, em virtude de todo ato cognoscitivo se subordinar a um enfoque axiológico, é necessário rever os conceitos de *explicação* e *compreensão*, que Dilthey, como, de resto, o próprio Habermas, ainda funda na convicção de que a primeira "requer a aplicação de proposições teoréticas a fatos estabelecidos na observação sistemática independentemente das teorias" (*sic*), enquanto a segunda, a compreensão, é um ato no qual se acham fundidas a experiência e o conhecimento teorético"[196].

Ao lado desse critério distintivo, Dilthey salientava, também, que as ciências do espírito se distinguem das ciências da natureza porque "estas têm por objeto fatos que chegam à consciência, como que de fora, como fenômenos ou dados separados, ao passo que, nas ciências do espírito, os fatos chegam à consciência *originaliter*, de dentro, como realidade e conexão viva"[197].

195. Cf. J. Habermas, *Conoscenza e Interesse*, trad. de Gian Enrico Rusconi, Bari, 1970, p. 91 e segs. e p. 142 e segs. Cf. *supra*, Capítulo III, p. 40 e segs.

196. Habermas, *op. cit.*, p. 146.

197. Cf. Dilthey, *Psicología y Teoria del Conocimiento*, trad. de Eugenio Imaz, 1945, p. 227 e segs. Cf. Miguel Reale, *Filosofia do Direito*, cit. vol. II, p. 223 e nota 6. Quanto à importância da *vivência* ou do *vécu*, ver Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, 1966, onde se lê que "o vivenciado é, ao mesmo tempo, o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência, e também a forma originária que os torna em geral possíveis e designa a sua radicação primeira" (p. 332).

198. Sobre "causalidade" e "determinismo", ver *infra*, Capítulo VIII, pp. 281, 282 e segs.

Não se deve, com efeito, olvidar que, para Dilthey, o mundo psicológico ou histórico é o mundo da vivência concreta, da *Erlebnis*, numa íntima correlação entre *objetivação* e *compreensão*.

É a partir da categoria da *Erlebnis* que talvez se possa perceber tanto as notas distintivas como as correlatas existentes entre "*explicar*" e "*compreender*", mesmo após o reconhecimento da condicionalidade axiológica de todos os tipos de cognição.

Se é certo que toda "explicação" no plano físico-natural pressupõe certa "interpretação", não é menos certo que a valoração, nessa esfera de objetos, opera como elemento hermenêutico e heurístico, como que exteriormente, sem se converter em motivo integrado naquilo que se enuncia, nem muito menos se põe como ditame ou sentido de conduta. O contrário se dá na tela da "cultura", onde o ato inicial valorativo é instrumento de compreensão, e, concomitantemente, se insere no conteúdo daquilo que se interpreta. Poder-se-ia dizer que se, de maneira geral, o *valor* atua como categoria hermenêutica, ele só representa ingrediente da realidade observada quando esta é de caráter espiritual ou cultural.

Destarte, por mais que o conhecimento possa ser condicionado por modelos teóricos que possibilitem ver sob nova luz os fatos observados, ele pode culminar na enunciação de *leis* que estabelecem nexos transpessoais de causalidade ou funcionalidade entre os dados da experiência. Tudo somado, são *leis causais*, tomado o termo *causalidade* em toda sua amplitude, sem reduzi-lo a pressupostos deterministas[198].

Por outro lado, importa observar que se operou fundamental alteração no conceito de *explicação* vigen-

te na atual Filosofia da Ciência. Grande é o número de cientistas que não mais reduzem a explicação científica à *explicação causal*, nem tampouco reduzem esta a pressupostos deterministas. Nesse sentido, lembraria a afirmação de Lambert e Brittan de que "explicar a ocorrência de um acontecimento é fazer o enunciado que o descreve derivar de outros enunciados, um dos quais, pelo menos, há de ser uma lei geral", entendendo que "leis são *enunciados* que exprimem *regularidades*". Esses mesmos epistemólogos fazem, ainda, uma distinção entre *explicação causal*, que culmina em leis, e *explicação teleológica*, que se aplica à Biologia, à História e às Ciências Sociais, "onde as explicações são dadas em termos de finalidades ou objetivos de certos processos", como é o caso dos comportamentos humanos, cuja *intencionalidade* se vincula a desejos, motivos e razões determinantes do agir[199].

Penso, todavia, que, no pertinente às ciências culturais, a Sociologia inclusive, a explicação teleológica se insere na estrutura da *compreensão*, a qual pressupõe um *conteúdo valorativo* e relações de meio a fim que podem dar lugar a enunciados que exprimem regularidades.

Por inserir-se a valoração no processo da experiência cultural, esta é em si mesma dialética, cabendo admitir, por via de conseqüência, que a forma de sua

199. Lambert e Brittan, *Introdução à Filosofia da Ciência*, trad. de L. Hegenberg e O. Silveira da Mota, São Paulo, 1972, pp. 56, 76, 74 e segs. Esses autores chegam a sustentar, embora ressalvando diferenças essenciais, que "algumas leis da natureza não são verdadeiras, nem falsas; atuam como princípios gerais, à semelhança de regras morais, cuja função é propiciar o surgimento de uma estrutura teórica, dentro da qual a pesquisa possa ser levada a efeito e submetidas a testes as generalizações empíricas. De modo ligeiramente diverso, cabe dizer que pelo menos algumas leis da natureza parecem ter função antes normativa do que descritiva". (*Op. cit.*, p. 60. *Vide* também p. 120.) A norma ética não é, porém, mera diretriz de natureza operacional, resultando o sentido da conduta por ela enunciado de um valor que fundamentalmente constitui a sua razão de ser.

"compreensão" só pode ser dialética, tal como já tem sido há longo tempo observado nos domínios da experiência jurídica, onde a complementaridade entre *fato* e *valor* se põe, no mais das vezes, como *polaridade entre opostos*, cuja tensão culmina em um momento *normativo*, condicionando tanto a gênese das regras jurídicas como a sua interpretação[200].

À essa luz, parece-me que as conclusões da atual Filosofia das ciências não importam no superamento da distinção entre *explicar* e *compreender*, essencial nas doutrinas que se desenvolvem de Dilthey aos nossos dias, passando pelos estudos decisivos de Max Weber, desde que posta em novos termos, ou seja, devidamente revistas.

V

Penso, outrossim, que é fundamental ao esclarecimento da matéria a análise da *atitude*, e, mais precisamente, da *intencionalidade* da consciência perquiridora no plano físico-matemático, ou nos domínios das ciências humanas. A bem ver, a *explicação* corresponde a uma intencional aderência à coisa como coisa, ainda

200. Sobre esse entendimento, nuclear na *Teoria Tridimensional do Direito* de tipo dialético ou concreto, ver minhas obras citadas no Capítulo anterior, nota 176.
Lembro, a propósito, as considerações expendidas por Carlos Cossio sobre o que ele denomina "método empírico-dialético" em *La Teoría Egologica del Derecho*, 2ª ed., Buenos Aires, 1964. Quanto a essa colocação do problema, ver A. L. Machado Neto, "Sobre a Intersubjetividade da Compreensão", em *Revista Brasileira de Filosofa*, fasc. 100, 1975, p. 428 e segs. A meu ver, porém, é a dialética intrínseca da experiência jurídica como tal que permite a sua "compreensão dialética", a qual não tem, pois, mera função heurística. Quanto a esse ponto, ver o meu estudo "Ciência do Direito e Dialética" em *Horizontes do Direito e da História*, 2ª ed., São Paulo, 1977, p. 309 e segs.
Abstração feita desse particular, traz Cossio relevante contribuição à compreensão da "problemática ontológico-axiológica" da experiência em geral, e da experiência jurídica, em particular (Cf. L. A. Machado Neto, *O Problema da Ciência do Direito*, Salvador, 1958, Cap. VII.)

que de antemão se saiba que na apreensão desta esteja sempre presente um coeficiente ineliminável de ordem axiológica; o que, em suma, se visa atingir são enunciados relacionais ou leis que em si mesmos não têm natureza axiológica, a não ser de maneira reflexa, por sua fundação originária. Já a *compreensão*, que se vale de nexos explicativos inerentes a todo suporte de objetos culturais, não só é axiológica em razão do originário enfoque condicionante da pesquisa, mas também em virtude do caráter intrinsecamente axiológico e vivencial da realidade cujo *sentido* se pretende determinar[201].

Quando, por conseguinte, se afirma que "as leis naturais são cegas para os valores", tais palavras são aceitáveis se com elas quisermos apenas significar que não são os valores nem as valorações como tais que constituem o *alvo* a que se dirige propriamente a consciência intencional do matemático ou do físico, ao contrário do que acontece na pesquisa das ciências culturais.

O fato lembrado por Karl Popper de que o cultor das ciências empírico-analíticas também *vive* as suas teorias, e por elas se entusiasma, não sendo "o amor à verdade" uma frase vã, não destrói a distinção aqui posta, porque uma coisa é a vibração axiológica da consciência individual do observador – cuja neutralidade não se confunde com a gélida impassibilidade – e outra coisa é a *participação* intrínseca da consciência aos valores inerentes ao objeto de sua pesquisa. Quando esta se refere ao homem e suas criações, envolvendo por conseguinte a pessoa mesma de quem investiga, a "valoração" condiciona o ato perceptivo e, ao mesmo tempo, continua sendo elemento constitutivo da realidade observada. No caso particular das ciências humanas, há, pois, como que um duplo coeficiente axiológico subjetivo-objetivo (na condicionalidade do ato de conhecer, e no conteúdo daquilo que se quer conhecer), o que demonstra ser impossível estender os critérios de certeza e objetividade do mundo da natureza para o da cultura, que obedece a outros critérios de *objetividade*.

201. O conceito de compreensão dado por Eduard Spranger traduz com precisão o pensamento de seu mestre Dilthey: "Denominamos *compreensão* o ato de ver a conexão internamente necessária e plena de sentido, e, por conseguinte, a unidade estrutural dos produtos espirituais da vida" (*Las Ciencias del Espíritu y la Escuela*, trad. de Juan Roura y Parella, Buenos Aires, 1942, p. 69). Tem razão Maurice Muller quando correlaciona a Psicologia da estrutura (*Gestalt*) de Köhler e Koffka com a Psicologia dos tipos históricos fundamentais de Spranger (cf. *Individualité, Causalité, Indeterminisme*, Paris, 1932, p. 121 e segs).

Feitas essas ressalvas, não se deve extremar a distinção entre "ciências naturais" e "ciências culturais", numa contraposição tão inadmissível como a redução de uma categoria à outra. Esse é um ponto de vista que venho sustentando há muitos anos, praticamente desde a publicação de *Fundamentos do Direito*, em 1940, quando discordei de Windelband, Rickert e Radbruch quanto à compreensão da cultura como um mundo intercalado, de mera referibilidade, entre o da natureza e o dos valores.

Já em minha *Filosofia do Direito*, cuja 1ª edição é de 1953, o entendimento do assunto ainda se tornava mais nítido, em virtude das alterações que julguei necessário introduzir na "teoria dos objetos", destacando os valores da esfera dos objetos ideais, e correlacionando-os com a categoria de *dever ser*. O *ser* do valor é o *dever ser*.

Dessa nova colocação do problema resultou a compreensão da *objetividade* dos valores em termos de *concreção histórica* e, por via de conseqüência, o entendimento de que os *objetos culturais são enquanto devem ser*. Parece-me que, desse modo, era superado o abismo posto pela Escola Sud-ocidental alemã entre Natureza e Espírito, dando eu à distinção entre "explicar" e "compreender" um sentido que implicava a sua necessária complementaridade.

Resta ainda ponderar que, com o reconhecimento de enfoques valorativos inseparáveis de qualquer forma de conhecimento, supera-se a pretensão neopositivista de apresentar as ciências culturais como pseudociências, por, a seu ver, se fundarem em juízos dependentes de critérios subjetivos. A rigor, além de se restabelecer, sobre novas bases, o problema da unidade essencial das ciências, sofre necessária revisão o conceito de *objetividade científica*[202].

O fato de os critérios interpretativos ou hermenêuticos condicionarem todo ato cognoscitivo não nos autoriza a recusar *objetividade* à ciência, porquanto tais critérios não são postos arbitrariamente por indivíduos isolados, mas num processo crítico e intersubjetivo no qual o cientista se situa como partícipe de uma "comunidade de pesquisadores e de pesquisa", a qual por sua vez se integra no processo global da cultura. O que se pode considerar superada é uma objetividade pretensamente fundada em relações fáticas só captáveis como conseqüência de uma *neutralidade* que importaria em ser o investigador despojado, não só de sua qualidade de homem, mas do cabedal de modelos teóricos que compõe a sua personalidade de cientista[203].

Nunca será demais salientar este ponto: o conceito de *objetividade científica* está íntima e complementarmente ligado ao de *intersubjetividade*, enquanto esta se eleva ao plano de uma *intercomunicação* que se desdobra como diálogo das gerações, segundo o processo crítico-histórico já estudado em mais de um tópico deste livro.

Ora, há domínios do conhecimento em que, dada a consistência da matéria observada, não só é possível, mas se impõe a objetiva aceitação dos resultados obtidos, ficando praticamente neutralizados os coeficientes de estimativa, tal como ocorre no campo das ciências naturais. Outras esferas existem, todavia, nas quais, por mais que se almeje o ideal do "observador imparcial", certa margem de divergências é inerente à problematicidade da matéria estudada, por sua intrínseca contextura axiológica e existencial. Tal contingência não torna, porém, impossível a convergência de conclusões de diversos observadores, que se ignoram, o que demonstra que as valorações não são insuscetíveis de *objetividade* própria. Destarte, tanto no campo das ciências empírico-analíticas como no das ciências culturais pode-se e deve-se falar em objetividade, segundo critérios diversos que vão desde meros enunciados de diretrizes prováveis, plausíveis ou mais adequadas até o enunciado de leis de regularidades comprovadas. Esse leque de enunciados comporta, pois, graus diversos de certeza intersubjetiva quanto à sua validade e à sua operabilidade. Tal forma de objetividade não significa, porém, o resultado de um "plebiscito de cientistas", mas é a tradução razoável de formas variáveis de captação da realidade, no contexto teórico vigente, e em função das suas condicionantes fatuais.

Não há, pois, como confundir *objetividade* com *imutabilidade* do conhecimento, pois é antes próprio deste ser estável sem ser estático, numa projeção de problema e de soluções sempre renovadas e não raro descontínuas. A objetividade, sobre ser um "imperativo deontológico de fidelidade" ao que se põe e se configura no fluxo da experiência, comporta e exige, consoante já

202. Sobre todos esses pontos, ver *Filosofia do Direito*, cit., p. I. Se lembro aqui tais questões é porque, *data venia*, tem escapado à maioria dos expositores de meu pensamento filosófico-jurídico a vinculação essencial do "tridimensionalismo concreto" com a não redução dos "valores" a meros "objetos ideais". Donde a compreensão dos objetos culturais como objetos que *"são enquanto devem ser"*, o que implica um entendimento ao mesmo tempo *concreto e dialético* do Direito e demais experiências culturais. Com diversas perspectivas, mas coincidente quanto à *experiencialidade da cultura*, ver Cossio, *op. cit.*, p. 56, onde, porém, os valores figuram como meras "qualidades dos bens" (p. 61), ou seja, como *objetos ideais*.

203. Sobre certos exageros na concepção da "neutralidade científica", cf. Hilton Japiassu, *O Mito da Neutralidade Científica*, Rio de Janeiro, 1975, com uma conclusão negativa quanto à "objetividade" da ciência. O que se impõe é antes a exigência de um *novo conceito de objetividade* como expressão de intersubjetividade e comunicabilidade.

ponderado, graus diversos de rigor ou de verificabilidade em função da trama lógica e ôntica adequada a cada campo de pesquisa. Pretender critérios uniformes de objetividade para todos os domínios da ciência equivale a desprezar os estratos diversificados e plúrimos da realidade que se quer explicar ou compreender.

Valor e experiência ética

VI

Qualquer indagação sobre a fundação das ciências humanas está vinculada ao estudo da experiência ética, enquanto objetivação de valores no plano histórico acompanhada de *sentido* ou *dos sentidos* que consideram diretores ou legitimadores da conduta humana individual e coletiva.

É graças às alternativas inerentes aos valores, pois todos eles implicam o valor da liberdade como condição de seu próprio atualizar-se, é em virtude da instância axiológica que se torna possível indagar do sentido dos fatos históricos, considerados na sua singularidade irreversível. Essa indagação não pode deixar de se referir a pressupostos metaempíricos ou transcendentais, isto é, a perguntas que superam o que aqui e agora podemos considerar singularmente valioso. Cada estimativa particular, com efeito, vale por si e por sua inserção na unidade concreta de um processo aberto à livre experiência de novas estimativas: a tese de que o fato histórico se caracteriza por sua *particularidade* e *irreversibilidade* não nos deve fazer olvidar que, na história como em qualquer forma de experiência, o particular só é compreensível num contexto de significações que o envolve.

Está-se vendo que não ponho o problema ético *in abstracto*, mas na concreção do processo histórico, como *experiência ética*, partindo do reconhecimento de que a *consciência transcendental*, enquanto *consciência axiológica*, é a categoria constituinte do mundo histórico, cuja autonomia Vico foi o primeiro a ver com lucidez genial, pondo-a ao lado da outra "experiência", a da natureza, cujas leis Bacon e Galileu procuravam plasmar servindo-se de instrumental lógico-matemático adequado à sua *explicação*.

Dois mundos, o dos *fatos naturais* e o dos *fatos humanos*, justapõem-se no pensamento criador de Vico, sem ainda se dialetizarem com plena consciência teorética, muito embora a dialeticidade já estivesse implícita na asserção de que "*verum ac factum convertuntur*".

Depois, Hegel insere o real e o racional na unidade dialética de um único processo, no qual, porém, o "fático" ou o "empírico" como tal perde validade em si, por ser concebido como fase ou momento superado em sua singularidade, em virtude das sínteses progressivas do *Espírito Objetivo* e do *Espírito Absoluto*. Desse modo, o *factum* não se converte no *verum*, mas, em última análise, neste se dissolve.

Há, assim, no idealismo absoluto, uma perda do valor do *particular*, pois o individual se resolve sempre na unidade englobante que o supera, subsistindo na totalidade que o contém, é certo, mas que já o contém integralmente diverso de si, com um significado que não resulta dele como particular que é, mas que lhe é atribuído ou conferido tão-somente em razão da *posição* que passou a ocupar no encadeamento do processo global[204].

Ora, a experiência ética, como o demonstrou cabalmente Max Scheler, é incompatível com essa perda

204. Sobre o desprezo pelo "singular" na cosmovisão hegeliana, ver as judiciosas ponderações de N. Hartmann *em Méthaphysique de la Connaissance*, cit., vol. I, p. 132, no sentido de que, se só o racional é real, como finalmente só o todo é racional, somente o todo como tal é verdadeiro. Cf. meu ensaio "Dialética dos Meios e dos Fins" em *Pluralismo e Liberdade*, cit., p. 81 e segs. (2ª ed., p. 97).

total do valor da singularidade. Esta só é eticamente válida enquanto o homem conserva intocável o seu *eu*, o qual se correlaciona com os demais "eus", numa totalidade intersubjetiva, mas se o *eu* recebe algo do todo, ao todo continua dando algo de seu, de irredutível e inefável.

Na polaridade entre *todo* e *parte*, como termos distintos e complementares, afunda-se a raiz de toda a vida ética, pondo-se, como conseqüência necessária, a legitimidade tão-somente de uma *sociedade plural*, caracterizada pela autonomia dos indivíduos e dos grupos que se correlacionam no todo, mas nele não se dissolvem, nem nele se reduzem a instrumentos integralmente alheios à sua dignidade de homens.

Em Hegel mesmo se percebe esse problema, quando ele distingue entre *Totalität* e *Alleinheit*, aquela una e intrinsecamente uniforme, esta como "unidade plúrima" achegada ao tipo do "coletivo", como é próprio daquilo que se inter-relaciona sem se fundir materialmente numa unidade indistinta e amorfa[205].

Por mais que Hegel queira salvar o individual, e por mais que o seu objetivo seja compreender a história como experiência da liberdade, não resta dúvida que, na sua visão dialética, ocorre a perda de sentido da individualidade como algo de universalmente válido[206]. Daí as

205. Não é demais ponderar que, mais de acordo com a índole de nossa língua, chamo *totalidade* a "unidade plúrima", enquanto com o termo *unicidade* indico a globalidade em si mesma plena, maciça ou cerrada.

206. Isto não obstante, como adverte com razão Henri Niel, "ao contrário do juízo formulado por historiadores superficiais ou sectários – *a Filosofia do Direito* de Hegel não constitui, de modo algum, uma canonização do governo prussiano. Ela visa antes determinar como deve ser organizado o reino da liberdade" ("Dialectique Hégélienne et Marxiste", em *Aspects de la Dialectique*, Paris, 1956, p. 231). Quanto à tão falada "divinização do Estado" pelo filósofo germânico, ver as amplas e criteriosas considerações de Franz Grégoire em *Études Hégéliennes*, cit., p. 221 *usque* 356, onde, aliás, se afirma que na teoria de Hegel, *Estado e indivíduo* são, ao mesmo tempo, *fim e meio*, em função dos objetivos visados, tese que sustento desde meu livro *O Estado Moderno*, cit., cuja 1ª edição é de 1934. Não se deve, com efeito, olvidar que o Estado, para Hegel, é o absoluto da vida ética, enquanto momento do Espírito Objetivo, mas que a vida política se subordina ao momento ulterior do Espírito Absoluto. Não se pode, por conseguinte, reduzir o idealismo hegeliano ao enfoque último do "Estado Nacional", como ainda recentemente foi feito por H. Lefebvre em seu livro *Hegel, Marx, Nietzsche*, Ed. Casterman, 1975, no qual não faltam agudas observações sobre o relevante significado do pensamento alemão no mundo atual.

referências contínuas ao caráter *melancólico* do que não se eleva ao plano da razão plenamente revelada como totalidade concreta, falhando o filósofo no seu objetivo de realizar a liberdade no todo do processo espiritual.

Em Kant, estabelecida a distinção *teorética* entre "razão pura" e "razão prática", acaba esta por ter o primado, pelo infinito projetar-se do *dever*, à cuja luz o ser infinito do homem se torna partícipe da liberdade e da divindade, mas, paradoxalmente, pelos motivos já apontados, a experiência ética é explicada como experiência inserida na tela causal das relações empíricas, sendo a trama dos usos e costumes um "*consecutivum*" extrapolado do plano do espírito, ou da consciência como fonte transcendental de imperatividade ética.

Já em Hegel opera-se, sob certo prisma, uma inversão, pois subordina ele a experiência físico-natural, bem como a social e política, aos momentos superiores do Espírito Absoluto. A bem ver, na dialética hegeliana, a "experiência natural" se subsume ou se subordina ao auto-revelar-se da Idéia, o que quer dizer que ela se torna "experiência" segunda, em confronto com a progressiva objetivação do espírito. Essa a grande aporia legada pelo pensamento alemão à cultura do Ocidente, e que, ainda hoje, permanece como problema aberto e estimulante.

Pois bem, numa compreensão ontognoseológica, como se infere do exposto nos capítulos anteriores, nem a experiência teorético-natural se concebe divorciada da experiência ética, nem a primeira se dissolve na

segunda: são antes experiências distintas e complementares, cada qual com seus títulos de validade.

VII

O reconhecimento da inviabilidade de uma Ética puramente formal, sobretudo após as contribuições fundamentais de Max Scheler, e a correlata compreensão de que todo ato ético possui sempre um conteúdo axiológico podem ser consideradas verdades incorporadas à consciência cultural de nosso tempo, tornando-se desnecessário sobre elas insistir[207].

O que desejo aqui focalizar, a propósito da Ética material de valores, é que a compreensão axiológica e concreta da conduta moral, com suas relações e interações sociais, põe sobre novas bases o problema dessa forma de experiência, revelando a possibilidade de seu conhecimento objetivo, nos limites, é claro, que a natureza do assunto comporta.

Nesse sentido, a distinção feita por Husserl entre *causalidade* e *causalidade motivacional* me parece feliz e válida, porquanto, ao mesmo tempo, distingue e correlaciona os dois campos de experiência, o natural e o ético. Ambos são objeto de ciência enquanto se põem como trama de relações causais, só que as diversas formas de experiência cultural se originam e se desenvolvem a partir de *motivações*, o que quer dizer de *opções* em razão de valores.

É claro que, nesse contexto, o termo *causalidade* é empregado em sua acepção ampla, não se reduzindo à explicação determinista, como será examinado no próximo capítulo.

207. Cf. Max Scheler, "*Ética*", *nuevo ensayo de fundamentación de um personalismo ético*, trad. de Hilario Rodrigues Sanz, Madri, 1941, onde se desenvolve genialmente a tese de que a Ética se funda na *experiência* mas numa "experiência material de valores", visto como "todo *dever ser* está fundado sobre os valores". (Ver sobretudo t. I, Seção IV.)

Ora, as opções axiológicas jamais são o produto de escolhas singulares, de atitudes subjetivas isoladas, mas antes o resultado de um complexo de interações que se verticalizam na pessoa que sopesa os motivos e decide, ainda que esta possa ter a aparência de estar sendo apenas impelida ou carregada pela força das circunstâncias. É, sob esse prisma, que poderia ter procedência a conhecida ressalva: *coactus voluit, tamen voluit*; "quis coagido, mas quis". Ainda quando o sujeito da decisão se limita a uma atitude passiva de mera recepção ou ressonância de motivos, é ele o *centro* do ato praticado, ou para ele convergem os fios que entretecem a sua circunstancialidade.

De uma forma ou de outra, será sempre impossível desvincular o "sujeito ético" – e, com esse termo, abrangemos também o "sujeito político", ou o "sujeito jurídico" – de sua *circunstância*, a começar da estrutura de seu ser existencial, como lembra Ortega y Gasset, bem como das *circunstâncias externas* que marcam o horizonte do modo de ser de sua pessoa no meio social e histórico.

Daí o constituir-se de uma *Ética da situação*, que, ao contrário do que comumente se pensa, não se reduz à área existencialista, mas se estende a todo campo de indagação da Ética, da Política, da Sociologia e do Direito, abstração feita desta ou daquela inspiração filosófica, desde que se tenha em vista uma compreensão integral e concreta do homem e de sua vida prática.

Melhor seria falar-se em *Ética do Homem Situado*, a qual, como adverte P. Piovani, não constitui uma revelação súbita, mas representa antes o amadurecimento de idéias que se perfilam no processo histórico, no sentido de uma Moral cada vez menos ancorada em valores absolutos e universais[208].

208. Para uma visão global do problema, *vide* os 24 ensaios reunidos por Piovani no volume *L'etica della Situazione*, Nápoles, 1974, onde

A bem ver, o problema da fundação transcendental da experiência ética ou, mais amplamente, da experiência histórico-cultural não é incompatível com o reconhecimento da subjetividade situacional, pois esta, em última análise, é a projeção temporal e mutável da consciência entendida como correlação de um *eu* com *outro eu*, ou, mais amplamente, com a já lembrada correlação *eu-mundo*.

O certo é que a *Ética da Situação* tem, do ponto de vista ontognoseológico, uma natureza interdisciplinar, implicando estudos convergentes de historiadores, antropólogos, sociólogos, politicólogos e juristas, havendo uma correlação essencial entre *homem situado* e *comunidade concreta*. Esta caracteriza-se por não se subordinar a meras declarações formais de direitos e deveres, sendo, ao contrário, a efetiva atualização de uma convivência ordenada graças à livre e harmônica atuação dos indivíduos e dos grupos, numa correlação tal que as partes e o todo se componham em unidades, sem perda do valor essencial da subjetividade como *liberdade e inovação*.

Em torno, em suma, do foco irradiante do valor da *pessoa*, tal como deve ser esta concretamente entendida, dispõem-se os círculos axiológicos múltiplos da *comunidade*, em correlações e implicações necessárias, cada momento de afirmação pessoal se integrando harmonicamente na totalidade orgânica da convivência e esta se desenvolvendo como um "todo de ordem", tanto mais rico quanto mais preservada a liberdade instituidora do homem como único ser que é e deve ser e só pode ser enquanto "é com outrem".

---

se analisa a questão desde o pensamento grego até nossos dias, culminando a 2ª parte da obra com a apreciação das várias formas do existencialismo.

No que se refere ao problema nuclear do *homem situado*, base de uma compreensão concreta e dinâmica do ordenamento político e jurídico ver meus livros *O Direito como Experiência*, cit., *e Pluralismo e Liberdade*, cit.

Não que o indivíduo esteja vivendo em uma conexão sobrepessoal, "arrastado por uma corrente do espírito que flui por todo o mundo", consoante expressões de Binder, pois a comunidade não é superposição, mas correlação e compreensão entre individualidades autônomas, conscientes de si próprias e de suas circunstâncias.

Destarte, a Ética da Situação é uma Ética que se abre para a história, e essa diretriz só é possível quando se preserva o valor espiritual da subjetividade, o que implica o da intersubjetividade.

Pessoa e intersubjetividade

VIII

O processo histórico, com efeito, enquanto se desenvolve no plano da práxis, não implica apenas a correlação cognoscitiva entre sujeito e objeto, mas, também, uma outra, de natureza ética, entre um *sujeito e outro sujeito*, dando origem, como já salientei, a duas ordens de pesquisa, ambas dotadas de objetividade, cujo conceito implica o de intersubjetividade. Pode dizer-se que uma análise mais profunda da *intersubjetividade* revela que esta, além de ser categoria de caráter *ético*, vale como *critério gnoseológico* que assegura legitimidade objetiva às análises do comportamento humano, estudado à luz de sua significação no seio da convivência, como forma e expressão de *comunicabilidade*.

Mais ainda. A relação *ego-alter ego*, ou seja, *alteridade* – cuja noção nos vem da cultura grega, passando por Tomás de Aquino, Leibniz, Fichte ou Hegel – adquire em nossos dias um sentido mais radical, de natureza ôntica, visto traduzir o ser mesmo do homem. A alteridade não resulta sequer de um ato recíproco de reconhecimento, ou do valor igual que um *eu* confere a outro *eu*, porque faz parte da estrutura do homem,

preexistindo à consciência da igualdade com o seu semelhante[209].

Ora, apesar de toda e qualquer espécie de ciência pressupor nexos de intersubjetividade – na medida em que pressupõem teorias anteriores – é no plano das ciências humanas que ela se põe como seu *objeto próprio*. Essa verdade, posta em relevo sobretudo por Giorgio Del Vecchio, no plano da Filosofia do Direito, focaliza, sob novo ângulo, a já apontada asserção de que a experiência histórico-cultural não é menos qualificável como objeto de pesquisa de caráter positivo.

As realizações da espécie humana ao longo do tempo, por mais que sejam complexas e multifárias, por mais que se desdobrem e passem por profundas crises de estrutura, jamais se desvinculam de sua base ou raiz fundante, que é dada pelo homem mesmo, tomado, não é demais repeti-lo, não em sua individualidade empírica circunscrita, mas como *eu participante de outros eus*, isto é, como *pessoa*, que é o indivíduo em sua dimensão *intersubjetiva*.

Destarte, os eventos históricos, por mais conflitantes que possam ser, se contêm dentro do *âmbito de legitimação ética* que se projeta fundamentalmente do *valor-fonte* que é o valor da pessoa humana, por ser o homem o único ente que, de maneira originária, tanto *é* como *deve ser*: o valor da pessoa humana, com projeção imediata da consciência transcendental, representa, portanto, o pressuposto da conduta ética, e põe-se como ponto de referência para a aferição de todas as formas de experiência cultural[210].

209. Sobre essa questão essencial, *vide* Éliane Amado Levy-Valensi, *La communication*, Paris, 1967, p. 50 e segs. Lembre-se o ensinamento de Carabellese de que a subjetividade já é alteridade porque dizer *eu* já é estabelecer uma relação recíproca com o outro (*Il Problema Teologico come Filosofia*, Roma, p. 42 e segs.).

210. Ao contrário do que foi afirmado, com base em leitura apressada do que foi escrito por Luigi Bagolini, este mestre italiano foi o primeiro a reconhecer, desde 1952 – antes, pois, da publicação de minha *Filosofia do Direito* –, que a compreensão transcendental da pessoa como valor-fonte revela, como em minha doutrina se concilia, a multiplicidade das consciências com a unidade do processo histórico. (Cf. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, 1952, vol. 47, p. 217.)

A afirmação por mim tantas vezes feita de que o homem *é enquanto deve ser*, ou de que o *ser do homem é o seu dever ser*, não tem alcance puramente ôntico, como determinação do *ser* do homem, porque implica uma tomada de posição radical de ordem *deontológica*, de tal modo que nada é tão estranho a uma Antropologia concreta como o conflito que, sob o impacto do pensamento marxista, muito facilmente se levanta entre *realidade e ideal*, contrapondo-se, indevidamente, a práxis ao puro pensamento teorético desinteressado, quando tanto vale dizer que *o dever ser é o ser do homem* (determinação ôntico-axiológica do homem) como dizer que o *ser do homem deve ser respeitado e atualizado como tal* (afirmação do homem no plano da ação), sendo ambas as vias complementarmente essenciais à plenitude da atualização da pessoa[211].

Há mais. Se digo que o *homem é enquanto deve ser*, nessa afirmação está implícita a identidade ontológica de todos os homens, coincidindo todos nós, abstração feita de nossos méritos ou deméritos, assim como de todas as possíveis circunstancialidades psicofísicas ou espaço-temporais, naquela "condição transcendental ontológica e deontológica de sermos pessoas", verdade da qual nos damos conta através da história, mas que é logicamente anterior a ela, como seu *fundamento radical*. A pessoa é, pois, a raiz da história, porque é subjetividade e reconhecimento de subjetividade, o que quer dizer intersubjetividade[212].

211. Cf. as considerações já desenvolvidas *supra* (p. 66 e segs.) e as de Paul Ricoeur, em *Histoire et Vérité*, 2ª ed., Paris, 1955, p. 8, contra a falsa oposição marxista entre "um *pensamento*, que somente considera e contempla, e uma práxis, que transforma o mundo".

212. Cf. Vicente Ferreira da Silva, *Dialética das Consciências*, em *Obras Completas*, cit., especialmente vol. I. É, aliás, a tese fundamental de Max Scheler, em sua *Ética*, cit., t. II, p. 281 e segs.

É a razão pela qual pode-se concluir que a *pessoa* é o homem em sua concreta atualização, quer como valor vital, quer como valor espiritual, ou seja, enquanto o *eu* toma consciência de si mesmo e *dos outros*, na sociedade do *nós*, o que pressupõe uma correlação essencial entre *Valor e Liberdade*, tal como penso ter demonstrado em ensaio que sob esse título se pode ler em meu livro *Pluralismo e Liberdade,* ao qual me reporto para evitar repetições dispensáveis: liberdade, em suma, como *participação* efetiva aos benefícios que o patrimônio comum da ciência e da técnica podem proporcionar a todos, na medida de possibilidades reais, tanto do ponto de vista das exigências da *vida* como do aperfeiçoamento *espiritual*.

Em resumo, não haveria *valor* se não houvesse no ser humano possibilidade de escolha livre entre as alternativas imanentes à problemática axiológica, nem se poderia falar em *liberdade* se não houvesse possibilidade de opção e participação real dos valores e das valorações, e, mais ainda, se a liberdade tivesse de se atualizar gratuita ou vaziamente, sem um conteúdo teleológico capaz de conferir legitimidade à ação. Existe, por conseguinte, entre *valor e liberdade,* e *valor e vida* (tomado esse termo na sua binada acepção material e espiritual) uma *complementaridade essencial*, que se reflete e concretiza no valor da *pessoa* como *mediador de sentidos* entre o indivíduo e a sociedade, compondo a complexa e sempre renovada faina da história.

Poder-se-ia afirmar que *valor e liberdade* são os dois pólos necessários à determinação do âmbito da vida ética, sendo impossível que ambos se fundam ou se confundam no centro que representaria a inatingível plenitude da autoconsciência individual e coletiva. Ainda, porém, que tal ideal jamais possa ser alcançado, é ele a

Sobre a problemática da *pessoa* na Filosofia brasileira, *vide* a bela síntese feita por Antonio Paim em sua *História das Idéias Filosóficas no Brasil,* 5ª ed., Londrina, 1977.

fonte inspiradora de nossa conduta, sendo o espírito, a um só tempo, valor e liberdade, como é, a um só tempo, pensamento e ação. O que se escolhe e se quer, escolhe-se e quer-se em concreto, não em abstrato: sem o momento da ação, o ser do homem seria como uma obra de arte em esboço.

IX

Por tais motivos, mesmo aqueles que, como Jacques Monod, expulsam a Ética do domínio da ciência, acabam, sem o perceber, recorrendo ao valor da *pessoa* para fundar e legitimar a conduta ética e política. Numa sociedade socialista, pensa ele, superado o mito da ideologia marxista, só poderá haver uma "Ética de conhecimentos", consistente na *livre e consciente escolha* dos valores das ciências positivas como valores supremos. Somente assim, o Homem, sabendo-se só na imensidão indiferente do Universo, donde teria emergido por acaso, encontraria condições para superar sua angústia de solidão, satisfazendo à exigência de *explicação total* que se tornou "inata", ou seja, uma invariante atual na evolução da espécie humana, herança essa que lhe vem do fundo das idades e que não pode ser apenas cultural, mas sem dúvida genética[213].

Despida de seu aparato biológico, estamos, tudo somado, perante uma forma quimérica de *Ética da pessoa*, visto como tudo ficaria na dependência da fidelidade de cada um à supremacia dos valores da ciência por todos acolhida.

O certo é que, sobretudo desde Kant – mas remontando a uma longa experiência, que nos vem da *paidéia* grega e culmina na cultura cristã –, o valor da pessoa humana põe-se no centro da vida ética, adquirindo, porém, conteúdo axiológico e histórico-imperativo segundo o qual

213. Cf. Monod, *Le Hasard et la Nécessité*, cit., p. 192 e segs.

cada homem deve ser uma pessoa a respeitar os demais como pessoas.

É nesse sentido, aliás, que também se desenvolve a revisão do marxismo, por obra de escritores que se libertam dos estereótipos dessa ideologia, como é o caso dramático de Adam Schaff, que repele posições dogmáticas e naturalistas, para libertar do peso das totalidades heterônomas e opressoras o valor do indivíduo e da pessoa humana, considerada na sua autonomia, e vista como bem supremo, o fim último da atividade social[214].

Essa guinada antropocêntrica de Schaff, que tanto radicaliza axiologicamente o marxismo, vai mais longe nas posições assumidas por Roger Garaudy, que pretende acordar o marxismo de seu sonho dogmático, a fim de "elaborar uma teoria marxista do superamento dialético que nos permita explorar todas as dimensões do homem, inclusive as da *interioridade*", visto como "o homem não se reduz ao conjunto das condições que o engendraram"[215].

Obedecendo a outras perspectivas e com maior profundidade desenrola-se a sugestiva obra de outro marxólogo, Rodolfo Mondolfo, em cujo humanismo historicista praticamente se desenvolvem as aporias do materialismo dialético, emergindo do processo histórico o valor da pessoa humana[216].

A bem ver, por fidelidade ideológica ou por contingências políticas, conserva-se a etiqueta do marxismo, mas bem pouco já resta, nesses escritos, do naturalismo oitocentista.

214. Cf. Adam Schaff, *Il Marxismo e la Persona Umana*, Milão, 1966, especialmente p. 17 e segs. e p. 44 e segs.

215. Cf. Garaudy, *Marxisme du 20º siècle*, Paris, 1966, p. 87 e segs.

216. Cf., entre outros, Rodolfo Mondolfo, *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, 1955.

A experiência da vida comum

X

Estas páginas, destinadas a descortinar o amplo panorama das formas de experiência suscetíveis de conhecimento científico-positivo, ainda que segundo graus diversos e índices variáveis de certeza, ficariam incompletas se não acrescentasse as referências já feitas ao valor da experiência em sua "datidade originária", isto é, da que se não expressa deliberadamente em objetivações conceituais ou em esquemas e inferências de razão. É a chamada "experiência pré-categorial".

Reconheço que, apesar de seu emprego corrente, esse termo não é isento de crítica, pois poderia dar a entender que a experiência espontânea da vida comum, bem como a experiência dos chamados "povos primitivos", seja destituída de "logicidade", não se desenvolvendo segundo conexões predicativas, sem a formulação ainda que rudimentar de juízos. Tudo está em entendermo-nos no plano terminológico. Por "experiência pré-categorial" designo aquela que não põe ou pressupõe a análise crítica do sentido e das estruturas lógico-lingüísticas que a condicionam, recebendo e admitindo, de maneira espontânea e imediata, e, por conseguinte, sem conscientização científica, os dados que se oferecem à consciência. Daí Husserl falar em "datidade originária", ou no "pré-dado" da experiência comum, que ele, como vimos no Capítulo V, aprecia sob o ângulo da *Lebenswelt*, ou "mundo da vida", atribuindo-lhe o qualificativo de "*ingênua*".

Feita essa ressalva, quando afirmo que todo ato de conhecimento é em si mesmo um ato de objetivação, penso que assiste razão a Husserl quando põe em realce o problema da *doxa*, do conhecimento comum e espontâneo próprio da *Lebenswelt*, do mundo da vida originária, que continua sendo a nossa vida de todos os dias,

com suas objetivações desvestidas das roupagens formalizantes, quando não deformantes, da ciência.

A compreensão husserliana de uma "experiência pré-categorial", anterior cronologicamente à formulação dos juízos nos quais se estadeiam objetivamente as relações científicas – experiência esta que não desaparece com o advento das ciências, mas continua sempre a condicioná-las, bem como às demais expressões da vida e da cultura –, tem sido às vezes reduzida ao plano sociológico, sem clara percepção de seu significado como "fundação transcendental".

Quando não se tem presente a transcendentalidade da *Lebenswelt*, esta se transforma em nova formulação da consciência coletiva, ou em uma simples correlação instintiva de consciências ou mentes associadas, transpondo-se em clave sociológica ou psicológica um conceito que, antes de suas projeções empíricas, se liga à transcendentalidade intersubjetiva do ser do homem.

É claro que, ao se falar em "datidade originária" parte-se do pressuposto metodológico da admissão de algo *distinto do eu* que conhece, mas a que a consciência dá "sentido", em razão do que lhe é próprio, distinguindo-se, por conseguinte, tanto da posição idealista que tudo subsume ao pensamento, como da realista, segundo a qual todo ato cognoscitivo se resolve na "representação" ou "cópia" de um objeto, em seus traços caracterizadores[217].

Mas o *dado,* ou o *fato*, a que nos referimos no âmbito de uma originária experiência fenomenológica, não

217. Não é demais observar que quando se fala em "representação" da realidade, a colocação realista tradicional não corresponde nem ao primeiro nem ao último Wittgenstein, cujo conceito de "desenho" ou "figura" (*"das Bild"*, "the picture"), apesar do isomorfismo admitido entre "proposições atômicas" e "fatos atômicos", não constitui mera cópia de algo, mas antes projeção do real, numa espécie de mapa indicativo de sentidos. G.E.M. Anscombe chega a dizer que, tanto no *Tractatus Logico-Philosophicus* quanto nas *Investigações Filosóficas,* embora superado nesta o sortilégio de uma linguagem-modelo, Wittgenstein ter-se-ia mantido fiel ao propósito, inspirado por Frege, de restringir o papel da *experiência* no trato dos problemas filosóficos. (Cf. Anscombe, *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein,* trad. de Enrido Mistretta, Roma, 1966, p. 139 e segs. e p. 142.) De qualquer forma, *os fatos,* no pensamento wittgensteineano põem-se numa estrutura lingüístico-figurativa bem diversa da *adaequatio rei et intellectus.*

é, a meu ver, algo que só possa ser captado mediante pura redução eidética, devendo a intuição intelectiva ser posta em cotejo com as suas projeções temporais, graças a um *processo analógico de referibilidade*, exatamente pela dificuldade óbvia de falarmos de uma experiência que, no instante em que dela cuidamos, já se põe como *objeto de momento* integrante do pensamento mesmo.

Como foi evidenciado por Martin Heidegger, que nesse ponto trouxe preciosa contribuição à análise fenomenológica, toda compreensão significa, de certa forma, uma pré-compreensão, mesmo ao nível do conhecimento originário, porque os pretendidos "dados imediatos" jamais são, por assim dizer, "quimicamente puros", implicando, quando mais não seja, a simbolização da linguagem que adere às coisas e é delas inseparável. É decisivo ponderar que essa concepção, que supera a sinonímia entre "dado originário" e "fato puro", estabelecida por Heidegger em suas meditações ontológicas, corresponde ao estado atual das ciências, como já assinalado no terceiro parágrafo do presente Capítulo, e tem sido também reconhecido por fenomenólogos como Marvin Faber que, além do mais, ressalta a impossibilidade de uma experiência imediata *do* mundo da vida, mas *no* mundo da vida, e que, por conseguinte, todas as "predatidades" (*pregivennesses)* pressupõem a idéia do mundo no qual o homem se situa[218].

Dessa colocação do problema, Heidegger – contra quem Marvin Faber, não esconde incompreensível

218. Cf. Marvin Faber, *Phenomenology and Existence,* Nova York e Londres, 1967, sobretudo o capítulo VI, intitulado "The Life-World", p. 113 e segs.

prevenção – infere a tese de que todo conhecimento se dá numa estrutura de *antecipações*, ou seja, de antecipações do *explicandum* em relação ao *explicatum*, para empregarmos, embora em sentido diverso, a terminologia de Carnap[219].

XI

No Capítulo V, ao referir-me à teoria husserliana da *Lebenswelt*, observei que esse conceito deu novo sentido à análise fenomenológica, mas não creio, pelos motivos expostos, que o mundo das "datidades originárias", isto é, daquilo que, ontem como hoje, se refere ao que o homem espontaneamente conhece em sua vida corrente, sem o propósito ou a consciência de formular juízos objetivamente válidos, possa ser captado através de mero processo de redução eidética que culmine na reflexão transcendental.

Por outro lado, a intuição abstrativa, realizada segundo as exigências da análise fenomenológica, não nos faz volver à consciência transcendental, mas sim refletir o resultado da intuição na *experiência histórico-cultural*, que é o das *intencionalidades objetivas*, quer tenhamos em vista o estudo da realidade que se expressa mediante *juízos* de tipo científico, quer nos empenhemos em conjecturar sobre a realidade que se apresenta sob as formas rudimentares da *doxa*, do conhecimento que não se objetiva ou ainda não se objetivou no plano da ciência ou na *episteme*.

Por outras palavras, se não há dúvida que o homem foi capaz de elevar-se à esfera da ciência, cumpre-

219. Cf. Carnap, *Logical Fondations of Probability*, Londres, 1950, p. 3. Sobre a importância da "antecipação compreensiva", ver Gadamer, *Il problema della Coscienza Storica*, cit., p. 84 e segs., e Stark, *The Sociology of Knowledge*, cit., p. 120 e segs., reportando-se aos "esquemas antecipatórios" de Max Scheler.

nos indagar não apenas das formas possibilitantes do conhecer – isto é, das *condições* ou *pressupostos* formais que permitiram o ato de pensar, mas também das condições empíricas ou "naturais" da *existência* do homem como ser capaz de conhecer.

Pode-se dizer que, de certa forma, esse problema ficou subentendido na Filosofia existencial de Heidegger que preferiu saltar desde logo para uma Ontologia do Conhecimento, não cuidando, propriamente, de Existência como tema da Teoria do Conhecimento, cujos problemas nunca se põem radicalmente no sentido do Ser, mas se situam sempre no âmbito mais restrito e positivo das correlações subjetivo-objetivas.

Isso quer dizer que o estudo da "experiência pré-predicativa", ou da vida corrente de todos os dias, esclarece-se pela convergência do que a intuição eidética nos propicia, na análise do "conhecimento comum", com as conclusões que as ciências, como a Antropologia, a Psicologia, a Psiquiatria, ou a Sociologia, já nos esclarecem em suas pesquisas positivas, razão assistindo a Peirce quando adverte que, em nossa ignorância dos fatos, legitima-se o pressuposto científico de que o ainda desconhecido é provavelmente como o que já se conhece[220].

Ora, os estudos sobre a experiência pré-predicativa dos chamados povos "primitivos", assim como nos sonhos e nas doenças mentais, têm confirmado aquilo que a análise abstrativa nos revela sobre as estruturas e os processos cognoscitivos de *natureza* espontânea do homem normal e civilizado na sua corrente vida teórico-prática.

Já vimos que, pela análise fenomenológica, tem-se a compreensão da consciência como uma "correlação intencional", o que pressupõe em todo ser pensante,

220. Para Peirce, "o único pressuposto científico é que as partes desconhecidas do espaço e do tempo são como as partes conhecidas e ocupadas". Cf. *Chance, Love & Logic*, cit., p. 127.

seja ele civilizado ou não, uma certa ordem *in nuce*, ou seja, uma certa estrutura que torna possível o mais elementar ato de percepção. Após as de Husserl, as análises de Merleau-Ponty sobre a natureza da percepção foram decisivas no sentido da impossibilidade de um cogito isolado e absoluto desprovido de temporalidade, pois todo ato de percepção ("toda consciência – diz ele – é, em qualquer grau, uma consciência perceptiva") pressupõe experiências que não foram explicitadas, toda uma "história sedimentada"[221].

Ora, essa refutação de um *homo alogicus* logrou plena confirmação nas indagações da Antropologia contemporânea que abandonou a teoria de Lévy Bruhl sobre o caráter pré-lógico do que denominamos pensamento primitivo, afirmando Claude Lévi-Strauss a impossibilidade de reduzi-lo a mera fabulação, por ser-lhe inerente uma *exigência de ordem*, que está na base de todas as formas de pensamento[222].

Por outro lado, as pesquisas no domínio da Psicanálise e da Psiquiatria revelam que mesmo o do alienado não é um pensamento arbitrário, mas obedece a uma lógica íntima, a uma linguagem significativa em si mesma.

No espaço-tempo ocupado por nosso viver comum, ou se quiserem, na "experiência cotidiana", há sempre imanente um "sentido de regularidade e de ordem", que é ordem tanto pressuposta no pensamento como nas coisas. Por esse ângulo, a *ingênua* aceitação do real na experiência cotidiana está em sincronia com

221. Merleau-Ponty. *op. cit.*, p. 452 e segs. Além disso, "toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como real, toda constância perceptiva reporta-se à posição de um mundo e de um sistema da experiência, no qual meu corpo e os fenômenos se achem rigorosamente ligados" (p. 350).

222. Cf. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage,* Paris, 1962, p. 17. Sobre esse ponto, ver Miguel Reale, *O Direito como Experiência*, cit., p. 44 e segs., notas 25 e 26.

o ingênuo realismo das ciências positivas. Num caso e no outro, esse pressuposto de ordem encontra apoio na natureza regulativa ou nomotética do espírito, que opera uma *seleção contínua de valores* segundo motivações múltiplas que se não reduzem apenas a *razões pragmáticas* pertinentes à *eficácia da ação*, mas se desdobram em plexos de preferências que, no seu amplo e variegado contexto, poderiam ser considerados *razões existenciais* ou *razões vitais*, desde que tais expressões sejam tomadas em sua pura acepção axiológica, sem as implicações metafísicas que lhes deram seguidores de Heidegger ou de Ortega y Gasset.

Viver é optar, decidir-se, a todo instante, por esta ou aquela via de ação, havendo quem diga da vida social o que já se disse da vida do Direito como experiência comum, condicionadora das estruturas normativas: é um plebiscito de todos os dias. Uma opção de todos os instantes, em instantes descontínuos, sem intencionalidade de conclusões, seria melhor dizer, pois não nos é possível determinar com precisão as linhas de força que compõem as determinações coletivas, mesmo porque, se até no plano físico e biológico opera o Acaso, seria absurdo excluí-lo do conturbado e imprevisível domínio da experiência social e histórica.

Sob essa perspectiva, a experiência comum aparece como sendo, antes de mais nada, a de nossa *corporeidade*, a de nossa irrenunciável *condição humana*, ou, para lembrar mais uma vez Ortega y Gasset, de nossa ontológica *circunstância*.

Esse é um dado ou pressuposto originário que se impõe intuitivamente como componente inamovível e irrenunciável de todo sujeito cognoscente, que, antes de mais nada, é uma existência, um todo *biopsíquico* irredutível, desde seu código genético. Daí a impossibilidade de ser ele estendido aos demais entes da mesma espécie, não se podendo fazer abstração desse fato, ao se fundar a *identidade de cada pessoa*.

Se o conceito de *pessoa* e de sua *identidade*, bem como do concomitante reconhecimento dos demais homens como pessoas, transcende a mera "corporeidade", esta não deixa de ser "base física do espírito", para empregarmos, em sentido bem diverso, palavras de Farias Brito. O nosso corpo, salienta Merleau-Ponty, "é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas também de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural"[223].

Não cabe nos limites desta obra, que não tem por finalidade focalizar todos os tipos de experiência, mas antes indagar de sua fundação, particularizar as notas características da experiência comum, tão vinculada à problemática da linguagem, consoante logo apreciaremos.

Bastará dizer que essa experiência não me parece *essencial* ou *radicalmente* distinta da experiência científica, a não ser quanto à sua linguagem expressiva dos objetos, marcada por inovações imprevistas, numa resposta imediata e aderente às coisas, sem o intencional e crítico sistema de símbolos em que se consubstancia toda forma de especulação científica. A linguagem comum, tanto como a experiência comum, é o reino da livre criatividade sobre uma "ordem de profundidade", que não é, porém, tão desprovida de carga dubitativa, de tal modo que possa ser apresentada, como o faz Gadamer, como o oposto da experiência baseada na dúvida metódica focalizada por Descartes.

É um problema que merece melhor análise o concernente aos motivos da dúvida, de temor, ou de suspicácia que informam a experiência comum, sendo talvez possível chegar-se, sem escândalo, à conclusão de que a dúvida cartesiana não é senão a apuração e a depuração da espontânea prudência e suspeição e malícia que envolvem os atos da vida corrente, tal como

223. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945, p. 445.

dezenas de brocardos o revelam, salientando os motivos de desconfiança que atuam no bojo dos juízos do povo.

Completando esse traço crítico rudimentar, mas nem por isso menos significativo da inquietação teorético-prática do viver comum, parece-me que, no estágio atual de nossa cultura, ela oferece certos *sentidos dominantes* que a seguir apresento, sem a pretensão de fixar *idéias-matrizes* ou *sentidos-chave* da experiência pré-categorial, relativos:

a) à irredutibilidade de cada individualidade biológica, o que se harmoniza com a concepção de que cada ser humano representa um *projeto existencial* autônomo. Desse modo, revela-se notável isomorfismo entre o "per se" do organismo biológico e a sua projeção no plano ético, a começar do mundo da vida comum e o senso imediato que cada indivíduo tem de sua própria *valia;*

b) à *intencionalidade* da consciência, como uma exigência radical de *transcendência*, no sentido gnoseológico desse termo, que significa um "ir além de sua finitude para algo trazer para si", tanto no plano do conhecimento de *algo* como no da convivência com *alguém;*

c) à *circunstancialidade* do ser humano, que é sempre um *ente situado*, a começar de sua corporeidade, e de sua correlação *intersubjetiva*, de sua vinculação afetiva e existencial com os demais membros da espécie, o que implica, desde as origens, tanto razões de conflito como de solidariedade;

d) à *espacio-temporalidade*, pela qual tudo o que ocorre no mundo humano se insere num contexto de referências, no qual se correlacionam os sentidos de estabilidade e movimento, a dupla exigência de *adquirir* e *conservar* para *readquirir;*

e) à exigência espontânea de *ordem* que desde logo se revela no fenômeno fundamental da linguagem, sendo coextensiva com a já apontada ordem do pen-

samento: dessa noção liminar de regularidade brota o fato da *objetivação*, que atinge nas ciências o nível de uma simbolização crítica;

f) e, *last but not least*, ao objetivo que preside a todas essas formas de perceber e de agir, no sentido de uma auto-afirmação no plano da existência, buscando realizar adequadas *formas de vida* que sejam *formas de auto-consciência* e de superamento espiritual.

Dir-se-á que idealizo, mas o que eu quero assinalar é o fato básico de que é nas raízes da vida comum, que é a da criatividade espontânea, que retemperam suas forças e ampliam seus desígnios e esperanças os filósofos e os cientistas, os técnicos e os artistas, recebendo o influxo e a inspiração das forças germinais, que a razão, ao depois, supera e integra em si através de formas lúcidas e operantes.

O certo é que o homem, em sua experiência cotidiana, que é a experiência basilar da arquitetônica das ciências e das artes, realiza uma contínua e imperceptível *filtragem seletiva* que compõe o conteúdo de suas convicções e diretrizes vitais, em função das quais se constituem *esquemas normativos* e *símbolos*, em cuja elaboração interferem tanto motivações empíricas, de fundo biológico ou psíquico, quanto motivações que se projetam na esfera fluida da expectativa e da esperança, de valores que transcendem a imediatidade do "existente", abrindo – pouco importa se ilusória ou não – os horizontes da Metafísica.

A experiência da linguagem

XII

Pois bem, é nesse quadro sempre inacabado de valorações e preferências que se põe o problema essencial da experiência da linguagem.

É sabido que a Lingüística contemporânea, desde os trabalhos renovadores de Wilhelm von Humboldt e das contribuições não menos fundamentais de Ernst Cassirer, Ferdinand de Saussure ou Edward Sapir, nenhuma atenção dispensa ao problema da "origem e evolução da linguagem", que era a questão prevalecente no século passado. Cassirer evoca essas frustradas tentativas de perquirição genética, referindo-se às inconsistentes indagações feitas nesse sentido, por exemplo, por Ludwig Noiré, o pensador que fascinou o nosso Tobias Barreto, que o considerava o herdeiro maior de Kant[224].

O problema põe-se, hoje em dia, sob outros ângulos, parecendo-me fecunda a linha metodológica correspondente a uma compreensão, ao mesmo tempo eidética e histórico-cultural, visando estabelecer o significado da experiência da linguagem no contexto da vida humana.

Tem sido afirmado pelos mestres da Lingüística, coincidindo tal assertiva com a análise fenomenológica do "ato de falar", que existe uma correlação essencial entre pensamento e linguagem, tendo Saussure chegado a comparar a língua a uma folha de papel, na qual o pensamento seria o verso, e o som o reverso, não se podendo separar um do outro[225]. É ponto de vista também de Sapir que apresenta o pensamento e a linguagem como "duas facetas do mesmo processo psíquico"[226].

Revela-se, desse modo, a correlação essencial existente entre pensamento e linguagem, o que tem levado alguns intérpretes a ver uma interação dialética polar entre os conhecidos "opostos" que estão na base

224. Cf. Cassirer, *The Philosophy of Simbolic Forms*, trad. de Ralph Manhemi, Londres, 1953, vol. I, p. 286 e segs.
225. Cf. F. de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Paris, 1964, p. 157.
226. Cf. E. Sapir, *Language*, Londres, s.d., p. 13.

da teoria de Saussure, "língua" e "fala" (*langue et parole*) e "sincronia" e "diacronia", aquela vista como a lei de coexistência dos elementos que se entredeterminam mutuamente, e esta como a lei de sucessão de um sistema, correspondendo à sua evolução histórica[227].

Compreende-se que assim seja, pois, pela análise fenomenológica da *consciência*, chega-se à noção de que a essência desta consiste na *intencionalidade*, a qual, como vimos desde o capítulo inicial deste livro, implica atribuir ao espírito um poder nomotético, ou seja, outorgador de sentido às coisas e, como tal, ordenador da realidade, em função daquilo que potencialmente nela se oferece à determinação objetiva.

Ora, a faculdade de *simbolizar*, que para epistemólogos da Lingüística é "a mais alta forma de uma faculdade inerente à condição humana"[228], não é senão expressão da faculdade nomotética mais ampla, que é a raiz de todo processo cultural, da linguagem inclusive.

Tão radical é essa correlação entre linguagem e cultura que, sem chegarmos ao exagero de reduzir esta a um *sistema de sinais da comunicação social* – um dos tantos reducionismos a que fiz referência na Introdução da presente obra –, podemos dizer que a experiência cultural só pode ter surgido concomitantemente com a experiência da linguagem, como o revelam as indagações sobre o *mito*, cuja raiz verbal, como lembra Ernesto Grassi, designa "o âmbito no qual *falar, discorrer, fazer e pensar ainda não estão desligados*, não apenas na invocação da divindade, mas no falar cotidiano"[229].

227. Cf. H. Lepargneur, *op. cit.*, p. 16.

228. Nesse sentido, Émile Benveniste, *Problemas de Lingüística Geral*, trad. de Maria da Glória Novak e Luiza Neri, São Paulo, 1976, p. 27. *Simbolizar*, segundo esse autor, "é a faculdade de *representar* o real por um *signo*, e de compreender o *signo* como representante do real, de estabelecer, pois, uma relação de *significações* entre algo e algo diferente" (*loc. cit.*).

229. E. Grassi, *Arte como Antiarte*, trad. de Antonieta Scarabelo e revisão de Dora Ferreira da Silva, São Paulo, 1975, p. 123. Sobre o assunto é capital o magnífico ensaio de Ernst Cassirer, *Mito y lenguage*, tradução de Carmen Belzer, Buenos Aires, 1959, onde mito e linguagem são apresentados como expressão do "pensar metafórico", estando ambos subordinados aos mesmos motivos espirituais.

Quando se opera a distinção entre a fala indicativa ou representativa e a fabulação, nem por isso o pensamento se desprende da linguagem. O *mythos* cede lugar ao *logos*, que significa tanto *palavra* como *pensamento*, elevado ao plano da racionalidade ou da *episteme*.

Feito o desconto da "pura" criatividade instauradora conferida por Cassirer ao espírito, sob a influência do subjetivismo transcendental de Kant, é válida a sua asserção de que os fatos culturais, desde o fenômeno basilar da linguagem, obedecem ao fim essencial de "transformar o mundo das meras *impressões*, no qual o espírito parece inicialmente prisioneiro, num mundo que é *pura* expressão do espírito humano"[230].

A denominação de uma coisa já se põe, com efeito, como *distinção* e *denotação* de algo no mundo da natureza, surgindo o *signo* como o complemento natural da percepção liminar do *distinto*, sendo-nos lícito, assim, conceber a linguagem como a *natureza em sua imediatidade com a história*, ou, mais amplamente, com a *temporalidade*.

Sob esse prisma, podemos parafrasear Heidegger afirmando que o pensar e o falar são modos de ser da existência, não se podendo conceber a linguagem como um *véu* que oculta e ao mesmo tempo revela as coisas, pois a palavra faz corpo com as coisas, e as coisas são denominadas obedecendo a impulsos instintivos de memorizar e conservar o percebido, tornando-o possuído e co-

230. E. Cassirer, *The Philosophy of Simbolic Forms*, cit., vol. I, p. 80 e segs. Segundo Jean Ladrière, a linguagem, por ser feita de signos, permitir-nos-ia "encontrar a experiência em seu conteúdo ao mesmo tempo que em sua verdade de experiência, permitindo-nos 'unir a interioridade de um ato à exterioridade de um dado objetivável'" (*A Articulação do Sentido*, trad. de Valma Tannus Muchail, São Paulo, 1977, p. 2).

municável. A linguagem é, assim, o *solo comum das formas culturais*, não podendo haver uma linguagem eleita, convertida em *modelo* para as demais linguagens, devendo sempre haver uma homologia entre as estruturas verbais e as estruturas do real que se investiga.

Parece certo, por outro lado, que a experiência da linguagem pressupõe, mesmo nos seus estágios mais rudimentares, que os etnólogos estudam ao vivo, uma certa *disposição de ordem*, pouco importando se "inata" ou "adquirida", mesmo porque as duas categorias praticamente se equiparam quando se trata de "invariantes" inseridas no "código" biológico ou cultural. Donde a correlação estabelecida entre Linguagem e Lógica, tendo para mim que a discussão para saber se esta precede àquela, como pretende Chomski, ou se ocorre o inverso, não passa de um pseudoproblema, pois a interação entre ambas é de tal ordem que não cabe pôr o assunto em termos de precedência. Se há um pressuposto radical, este, como já lembrei no parágrafo anterior, é de natureza ôntica, e não lógica, por dizer respeito à existência humana como um "sentido radical de ordem" como intencionalidade e pensamento situados no mundo.

XIII

Não há, porém, que falar em linguagem *mítica* como expressão primitiva de um *homo alogicus*, como ainda o admitia Cassirer, embora se possa conjeturar que a espécie humana tenha passado antes por uma longa fase em que a *expressão*, superadora da *impressão*, se reduzia a *signos* rudimentares, atuando como "função pré-relacional", para empregarmos palavras de Sapir, para quem o "nível conceitual" da língua é correlato de um sistema altamente desenvolvido de símbolos lingüísticos, numa constante interação entre língua e pensamento[231].

231. Sapir, *op. cit.*, p. 14 e segs. e *passim*. "A distinção clara entre as palavras e as coisas, adverte Thomas Moro Simpson, é um produto tardio do espírito humano. Na cosmovisão da humanidade primitiva, o nome faz parte do ser dos objetos, talvez da alma, e só uma cuidadosa proteção pode afastá-lo do perigo espreitante" (*Linguagem, realidade e significado*, trad. de Paulo Alcoforado, Rio de Janeiro, 1976, p. 25).

Muitos e relevantes já são os pontos positivos atingidos pela Lingüística nestas últimas décadas, mas um risco, a meu ver, parece rondar as suas pesquisas, reduzindo-a a um novo verbalismo escolástico; refiro-me à perda de "referibilidade ôntica", ou seja, à ilusão do símbolo pelo símbolo, com olvido de suas raízes experienciais, da radical temporalidade das formas significantes.

Por mais que se queira e se deva estudar a linguagem em si mesma, em sua própria estrutura, sem reduzi-la a qualquer das ciências humanas, não se poderá olvidar, contudo, a sua *natureza teleológica*, e, por conseguinte, a sua vinculação a conteúdos de pensamentos e à práxis, assim como a sua correlação com o real, o que levou tanto Sapir como Cassirer a salientarem a sua *natureza metafórica* ou *analógica*, ou de *transfert*.

Concebida que seja a linguagem como um sistema em *processus*, com suas dimensões próprias, é mais uma razão para lembrar que o conceito de estrutura liga-se ao de auto-regulagem de suas transformações, para adaptação contínua aos valores experienciais, importando variações sintáticas e semânticas.

É claro que nesse complexo processo de estruturação e de reestruturação da linguagem – pois esta se mantém sempre como um processo aberto, como todo "processo de sentido" ou de natureza axiológica –, a linguagem vem a constituir como que a sua lógica interna, a lógica dos signos inseparáveis da experiência lingüística, pois, assim como "uma ciência é a sua linguagem", o seu expressivo e particular sistema de símbolos, também a linguagem, posta como objeto de ciência, exige a sua própria linguagem hermenêutica.

A experiência da linguagem nos seus diversos estratos ou graus, bem como nos distintos "campos da

cultura", torna-se, desse modo, cada vez mais rica, projetando seus valores e símbolos sobre outros domínios da atividade científica, e atuando como um dos fatores constitutivos da *interdisciplinaridade* como condição de uma compreensão integral da experiência[232].

O essencial, a meu ver, é não desvincular a pesquisa lingüística do âmbito da experiência, ou pretender reduzir esta a um simples desenrolar de formas simbólicas. Reconhecer, em suma, que cada esfera da cultura tem seus modelos expressivos ou constitutivos do real, devendo ser mantida a correlação entre pensamento e linguagem, para não se descambar para a arbitrariedade dos signos, olvidado o problema não menos essencial do conteúdo ou significado da palavra.

Correlacionar linguagem e pensamento é, em última análise, mantê-la ligada à fonte do *valor*, pois, como foi bem observado, "o valor não se reduz a um termo: nenhuma palavra, nem mesmo a do poeta, exaure o valor"[233], que é irredutível aos esquemas e às estruturas com que expressamos os fatos culturais.

Por mais que a linguagem esteja entranhada de realidade, como salienta Ferrater Mora, isso não justifica a redução de todas as questões filosóficas e questões lingüísticas, pois, feitas as contas, as palavras traduzem as sedimentações do modo de ser do homem no trato das coisas, o que explica a posição do "último Wittgenstein" orientando-se no sentido de unificar as múltiplas perspectivas lingüísticas no âmbito de uma nova Ontologia[234].

232. Por mais relevante que seja a linguagem na compreensão da experiência, não posso concordar com Euryalo Cannabrava quando sustenta, como tese básica de seu livro *Elementos de Metodologia Filosófica*, São Paulo, 1956, "a redução da filosofia ao método e do método à linguagem", por ser esta o *instrumento de objetivação* por excelência. A seu ver, "a identificação entre metodologia e linguagem se justifica plenamente, desde que se atente em que ambas têm por finalidade a construção do objetivo e do real" (*op. cit.*, p. 276).

233. *Vide* Giorgio Derossi, *Segno e Struttura Linguistica nel Pensiero di Ferdinand di Saussure*, Udine, 1965, p. 336 e segs.

234. Cf. Ferrater Mora, *El Ser y el Sentido*, cit. p. 42. Donde o exagero de Umberto Eco, ao formular suas duas hipóteses: "a) toda a cultura deve ser estudada como um fenômeno de comunicação; b) todos os aspectos de uma cultura podem ser estudados como conteúdos da comunicação" (*Le Forme del Contenuto*, cit., p. 19).

Capítulo VIII
NATUREZA, HISTÓRIA E CULTURA

Temporalidade e historicidade

I

Para a determinação da experiência sociológica, jurídica, artística, ou científico-positiva, o que quer dizer para todas as formas de experiência cultural, é de suma importância distinguir-se entre *temporalidade* e *historicidade*, bem como também entre *tempo numérico* ou *quantitativo* e *tempo histórico*. O primeiro destes designa a mera serialidade dos instantes, tal como enumerado mecanicamente no mostrador de um relógio: no fundo, é espacialidade em seu devir, ou em sua duração progressiva, que pode ser linear ou não, o que explica, no plano ontognoseológico, a correlação espaço-tempo no acontecer dos fatos físicos, iluminados pelas contribuições fundamentais da teoria da relatividade.

O tempo histórico é caracterizado por seu conteúdo axiológico e, mais objetivamente, por sua *significação*, ou seja, por traduzir-se em *sinais de prevalência de sentido*. O assunto merece maior atenção, pois, ao que saiba, nem sempre se dá o devido relevo à co-implicação *Tempo-Valor* para a determinação da historicidade, problema ao qual já faço alusão em *O Direito como Experiência*, quando afirmo que o tempo do direito é um "tempo axiológico"[235]. Não se trata, entendamo-nos, de dizer apenas que

235. Da numerosa bibliografia sobre o *problema do tempo*, destaco, aqui, além de *O Ser e o Tempo*, de Heidegger, as obras que mais diretamente se ligam à problemática versada no texto: Ernst Cassirer, *The Philosophy of Simbolic Forms*, cit., vol. 3, p. 162 e segs. e *passim* (cf.

os fatos históricos só são tais em razão do *valor* atribuído aos eventos, mas sim de reconhecer a validade que lhes é imanente e que cabe ao historiador interpretar com a sua fina sensibilidade de hermeneuta, para captá-los em sua *individualidade irrepetível*, mas inserindo-os no todo *prospectivo* do processo cultural.

Tenho dito, em várias oportunidades, que o tempo, em sua acepção genérica, é vazio, adiáforo, como "tempo do relógio", conforme expressão freqüentemente empregada por Luigi Bagolini. O "tempo histórico", para cuja conceituação devem ser consideradas basilares as análises de Martin Heidegger, ainda quando não se aceitem suas conclusões sobre o "tempo existencial", é, por conseguinte, o de uma *experiência de valores*, na qual atuam fatores operacionais de escolha e de *seletividade*[236]. Os dois conceitos, o de escolha e o de seleção,

nº 2 da p. 163, com referência a Heidegger); H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, 3ª ed., Paris, 1934; Roman Ingarden, *Time and Modes of Being*, cit.; M. Frederico Sciacca, *La Libertà e il Tempo*, Milão, 1965; L. Bagolini, *Mito, Potere e Dialogo*, cit.; J. Pucelle, *Le Temps*, 3ª ed., Paris, 1962; Georg Simmel, *Problemas de Filosofia de la Historia*, trad. de Elsa Tabering, Buenos Aires, 1950; L. Lavelle, *Du Temps et de L'éternité*, Paris, 1945, Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, cit., pp. 469-495, e Almir de Andrade, *As Duas Faces do Tempo*, cit. Significativa é a concepção de "tempo tríbio" que Gilberto Freyre desenvolve em suas obras sociológicas e antropológicas (cf., especialmente, *Ordem e Progresso*, Rio de Janeiro, 1959, p. XXXVI e segs.). Para outras referências bibliográficas, e aspectos de meu pensamento sobre a natureza axiológica do tempo, ver meu ensaio "Liberdade e Valor", em *Pluralismo e Liberdade*, sobretudo p. 36 e segs. e *O Direito como Experiência*, cit., p. 218 e segs.

236. Quanto ao papel fundamental da *seletividade* na experiência histórica, ver Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, trad. de Eugênio Imaz, México, 1944, p. 177 e segs. e p. 263 e segs.; Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de L'histoire*, Paris, 2ª ed., 1952, p. 131 e segs.; J. H. Randall, *Nature and Historical Experience*, 1958, p. 25 e segs., onde frisa que a seleção dos fatos históricos não é fruto da apreciação subjetiva e arbitrária do historiador, mas uma opção que lhe é imposta por critérios fundados em um *focus objetivo*, consistente na consciência de uma tarefa que se reputa deva ser cumprida. Cf., também, Hermann Schneider, *Filosofía de la Historia*, trad. de José Rovira y Armenjol, Barcelona-Buenos Aires, 1931, p. 244 e segs.

parecem sinônimos, mas são antes correlatos. Não há tempo histórico sem *ato*, sem decisão e ação por parte de um indivíduo ou coletividade, o que implica uma opção por este ou aquele outro valor ou gama de valores *in concreto*, isto é, por dada *valoração*, despojado esse termo de sua habitual e parcial conotação psicológica. A opção valorativa envolve o sujeito optante por inteiro, não se reduzindo ao enfoque psicologístico, mesmo quando se projeta a linha dos motivos determinantes no sempre obscuro mundo do *subconsciente*, porque a escolha, não raro, se prende a impulsos *biológicos*, a causas pertinentes ao *comportamento* como tal, bem como a fatores *culturais* que envolvem e condicionam a corporeidade e a *psiqueidade* (relevem-me o neologismo para designar tudo que é pertinente à vida psíquica, nos seus níveis de *consciência* e *subconsciência*) o que vale dizer que a escolha é feita por um *homem situado*, a começar pela sua peculiar e irrenunciável circunstancialidade de ser ele e não poder ser outro quem realiza a opção.

Pois bem, a *opção*, a que me refiro e que procurei caracterizar como um *ato plural*, não é bastante para que se tenha o *tempo histórico*: este, a rigor, só existe quando ocorre a *seletividade das opções*, a qual tem sido examinada, sob outros prismas, mas sem a devida atenção à sua fundamental natureza axiológica.

Por *seletividade* entendo o fenômeno irrecusável de que na "memória histórica", por assim dizer, não permanecem nem se gravam todas as opções feitas, no fluxo das infinitas preferências e situações cotidianas ou de rotina. Não nos esqueçamos, embora pareça afirmação banal, de que *nem tudo que acontece é histórico*, mas tão-somente aquilo que, por motivos múltiplos e muitas vezes fortuitos ou insondáveis, possui *relevância de significação*. Para lembrar o símile da experiência jurídica, nem todas as expectativas de soluções reguladoras da conduta são históricas, mas apenas aquelas que se integram no processo normativo, contribuindo, na escala das preferências e decisões, para o aparecimento da *legalidade objetiva* e transpessoal.

Assim como no plano vital da evolução das espécies sobrevivem os organismos por força de *seleção* – a qual não se reduz à seleção dos mais aptos e mais fortes, consoante o esclarece a Biologia contemporânea –, também no plano da *cultura*, embora obedecendo a outros fatores ou motivos, opera-se a *seleção das significações*, dando origem a mutações de níveis e interações de *tempos existenciais*.

Como é que se dá a seleção que está na raiz da história? É problema tão intricado e obscuro, que, com freqüência, vemo-nos obrigados a apelar para "explicações não-racionais" (termo que, naturalmente, agride a sensibilidade científico-objetiva), tal como ocorre quando se pressupõe a existência de *inconsciente* ou *subconsciente históricos*, ou se fala, hegelianamente, na *astúcia da razão*, ou ainda, na maquiavélica interferência da *fortuna*, para não se olvidar o tão profundo dito popular, que Alceu Amoroso Lima soube interpretar existencialmente, além de seu sentido escatológico: "*Deus escreve direito por linhas tortas*".

Todas essas fugas para o irracional, se a um neopositivista sugerem a cômoda condenação de um pseudoproblema, denotam, todavia, que fatos há que fluem na crista da onda histórica, insuscetíveis de serem reconduzidos a lúcidas motivações, que o entendimento não explica, nem ao menos pode guardar a esperança de poder um dia explicá-los.

II

Que nem tudo que acontece não seja histórico, embora seja temporal, não há dúvida: histórico é o nascimento de Napoleão ou de Goethe, mas não o é o de centenas de milhares de crianças que vieram ao mundo no mesmo instante. O "significado histórico" daqueles nascimentos dependeu de eventos posteriores, o que levou Ugo Spirito a referir-se, com acuidade, ao "*futuro do passado*" como fonte de sua compreensão. Mas o

sentido do presente e do passado será mesmo determinado apenas pelo futuro? Embora reconhecendo a impossibilidade de prever-se o alcance de uma "ocorrência atual" e sua projeção no *futuro* – projeção futura que, por assim dizer, *retroage* ao fato *passado*, outorgando-lhe sentido essencial –, merece ser lembrada a tese de Benedetto Croce sobre a *contemporaneidade da história*, no sentido de que toda história está presente em nós, permanecendo viva no espírito humano atual[237].

Pode-se dizer que o futuro se contém, até certo ponto, no passado, o que não exclui, é claro, todas as mutações e inovações inerentes à *causalidade motivacional*. Não obstante ser imprevisível, em termos de saber científico, o plexo de fatores supervenientes, formadores, conformadores ou deformadores do "acontecido", há algo no passado que condiciona ou possibilita o futuro, de tal modo que, consoante adverte Gadamer, "a realidade se mantém sempre dentro de um horizonte de possibilidades, desejadas ou temidas, em todo caso possibilidades abertas"[238]. A essa luz, ousaria dizer que no menino Napoleão já estavam potencialmente Austerlitz e Waterloo, por ter sido ele a semente que hauriu, do humus dos eventos, o fruto da história, que, sem ele, teria sido diversa, embora a "sua" história não estivesse evidentemente toda nele. Quantos fatos e valores intercorrentes, todavia, na entrecortada linha dessa e demais trajetórias ou fogos cruzados da história, que o simplismo de alguns pretende reduzir a simples influxos econômicos, biológicos ou físicos!

Sem pretender destrinçar o eriçado problema da *sobrevivência das formas temporais* (da infinidade dos fatos acontecidos ou vividos, bem poucos, relativamente, são

237. Cf. Croce, *Teoria e Storia della Storiografia*, 3ª ed., p. 16 e segs. *Vide* sobre esse ponto Rodolfo Mondolfo, *Problemas e Métodos de Investigação da Filosofia*, trad. de Lívia Reale Ferrari, São Paulo, 1969, p. 104 e segs. e p. 115 e segs.

238. Gadamer – *Vérité et Méthode*, cit., p. 39.

selecionados e duram no processo histórico) e sem sequer pôr o problema da *finalidade imanente ou transcendente* da história (problema este já não mais ontognoseológico, mas ontológico ou metafísico), o que desejo, neste passo, é assinalar que o êxito de certos eventos se traduz em *formas históricas simbólicas* (no sentido que Cassirer empresta a esse adjetivo), isto é, indicativas de "estruturas axiológicas relevantes" na ordem dos acontecimentos, emergindo do solo da experiência humana formas históricas fundamentais que se tornam patrimônio da espécie, a ponto de parecerem *inatas* no processo cultural.

III

No que se refere ao caráter axiológico da *historicidade*, lembraria o fato de que com freqüência se proclama ser impossível cuidar-se "historicamente" de um fato, por não ter transcorrido tempo bastante para permitir a necessária perspectiva, que seria asseguradora de juízos próprios de um "observador imparcial". Tratando desse assunto, Gadamer alude, ironicamente, à conclusão em tal caso implícita de só se poder historiar uma coisa "quando ela está tão morta que não possui senão interesse histórico..."[239]

Ora, ao estudar "a significação hermenêutica da distância temporal", que filtra o sentido prevalecente na história, rejeitando toda sorte de impurezas e ruídos, e distinguindo entre "preconceitos verdadeiros" e "preconceitos falsos", Gadamer desenvolve a sua teoria da *Wirkungsgeschichte (efetualidade histórica)*[240].

239. *Op. cit.*, p. 138.

240. Não é essa uma palavra de fácil compreensão, bastando notar como vacilaram os tradutores italiano e francês, Gianni Vattimo e Étienne Sacre, aquele preferindo, com aquiescência do próprio Gadamer, o termo "determinação histórica"; e este, a expressão "história da eficiência".
Segundo lembra Vattimo, na bela Introdução de *Verità e Metodo* (p. XXI), Habermas esclarece que "a *Wirkungsgeschichte* é somente a cadeia das interpretações passadas, através das quais a pré-compreensão do intérprete, ainda que não o perceba, está, efetivamente em mediação com o seu objetivo".
Prefiro o termo "efetualidade histórica" para evitar o equívoco de uma compreensão pragmática que possa resultar das palavras "eficácia" ou "eficiência", que se referem ao êxito prático da ação como critério empírico seletivo das decisões individuais ou coletivas.

Não obstante a obscuridade desse termo, pode-se afirmar que para Gadamer "quando procuramos compreender um fenômeno histórico que determina globalmente a nossa situação hermenêutica, estamos sempre submetidos, desde o início, aos efeitos (*Wirkungen*) da história da eficiência (*Wirkungsgeschichte*)". A hermenêutica histórica depende dos *efeitos* dos fatos interpretados, mas *mediados* pela consciência do hermeneuta, razão pela qual, a seu ver, o objetivismo histórico mascara a trama dos acontecimentos, graças a uma *seleção arbitrária*, que o torna semelhante à Estatística, a qual faz falar a linguagem dos fatos, simulando uma objetividade que, na realidade, depende da legitimidade do modo pelo qual já são colocados os problemas[241].

Gadamer repele, pois, a *seleção arbitrária* de elementos inerentes ao "acontecido", preferindo procurar captar o *sentido* dos acontecimentos na verdade que nos é acessível, "apesar de toda a finitude de nosso poder de compreender". Não vejo, todavia, como a "verdade" do fato histórico possa ser valorada em função de uma cadeia de *efeitos*. Ele, que acusa Dilthey de se não ter livrado de pressupostos positivistas, parece-me que não supera essa posição, deixando-se levar pela apreciação dos *efeitos*, sem notar que estes já implicam opções *axiológicas*, não sendo senão *significações* operantes na correlação subjetivo-objetiva inerente a toda atividade hermenêutica. Aliás, a redução do processo cultural a um processo hermenêutico conduz-nos a uma visão parcial da história.

Posta a questão no âmbito do processo axiológico, ganha outra luz o problema da distância temporal. Não

241. *Vérité et Méthode*, cit., p. 141.

se trata de apego à tese otimista da "isenção objetiva do observador imparcial", mas é inegável que a tarefa hermenêutica, em qualquer domínio do conhecimento, fica comprometida quando nos achamos "empenhados no acontecimento", subordinando-o aos impulsos imediatos de preferências subjetivas condicionadas pela pressão do "presentemente vivido". Só a distância temporal dá azo à seletividade das *significações*, sendo possível aventar a hipótese de que, nessa dialética de seleção histórica, sobrevivem as formas que expressam as tendências e inclinações dominantes, aquele complexo de idéias e sentimentos que denominamos com dois termos que só podem ser entendidos como complementares, a *cosmovisão* e o *horizonte histórico*, visto como o primeiro aponta, transcendentalmente, para o *objeto*, e o segundo emerge do *sujeito*. A "eficiência", na linha preponderante da determinação histórica, só me parece admissível no âmbito dessa correlação, isto é, no quadro de possibilidades mais marcantes correspondentes à *imago mundi* correlata da *imago hominis* em cada ciclo histórico.

O que fica, porém, fora de *determinação positiva* é a multifária gama de elementos ou fatores que compõem a "causalidade motivacional" da história, o que explica as *constantes mutações das formas históricas*, cada época compreendendo o passado a seu modo, havendo uma imagem de Platão para os gregos, outra para os homens do Renascimento, que não coincidem com o que dele formamos em nosso tempo. Como não é dito que estejamos vendo Platão pior ou melhor que seus contemporâneos, tudo aconselha que, prudentemente, admitamos a "verdade" de imagens complementares, cada uma delas reveladora de uma relevância de sentido no processo dialógico da história.

Tempo cultural e tempo histórico

IV

A mudança de perspectiva que se opera na configuração dos fatos históricos deve alertar-nos quanto ao exagero da caracterização da História como uma ciência

"individualizante", ou "ideográfica", de acordo com a terminologia de Rickert, que a contrapunha às ciências naturais, que somente elas seriam "nomotéticas" ou generalizantes[242].

Não há dúvida que na historiografia se reconhece como primeiro dever metodológico do historiador a reconstituição do fato na sua individualidade insuscetível de repetição, ou seja, *irreversível*, não só em virtude dos parâmetros fundamentais de ordem cronológica e geográfica, mas também porque, como pondera Abbagnano, os processos de verificação histórica, a começar pela análise crítica dos documentos, têm caráter individualizante[243].

Cabe ponderar, todavia, que a compreensão do fato passado implica outros parâmetros de caráter axiológico, ligados não apenas à hermenêutica do "horizonte histórico", no âmbito do qual ele se situa, mas também resultantes de como o passado se faz presente ao nosso espírito, no "horizonte histórico" a que pertencemos e do qual não podemos nos desvincular. Além do mais, a Teoria do Conhecimento demonstra-nos que não há conhecimento ou interpretação de fatos isolados, "atômicos", desvinculados de um sistema ou quadro de significados. Em obra da juventude, escrita há mais de sessenta anos (*tempus fugit!*), ao fazer a crítica da teoria de Windelband e Rickert sobre o caráter individualizador da ciência histórica, já lhe contrapunha as palavras mesmas de Rickert: "de um ponto de vista histórico, tudo é história; de um ponto de vista naturalista, tudo é natureza", o que, a meu ver parecia, e ainda me parece, demonstração plena da improcedência da tese que pretende abrir um abismo entre história e natureza[244].

---

242. Cf. H. Rickert, *Ciencia Cultural y Ciencia Natural*, trad. de Manuel G. Morente, Buenos Aires, 1943, especialmente Cap. VII, p. 93 e segs.

243. Ver Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Turim, 1961, no verbete "storiografia". Sobre a *irreversibilidade* do fato histórico, "na dependência da evolução dentro do qual ele existe", ver José Honório Rodrigues, *Teoria da História do Brasil*, 3ª ed., São Paulo, 1969, p. 84 e segs.

244. Cf. "Introdução" de meu livro *Atualidades de um Mundo Antigo*. Rio de Janeiro, 1936, p. 23 e segs., onde já me opunha à tese rickertiana da História como ciência puramente ideográfica.

Acresce que a *cultura* é, hoje em dia, o objeto fundamental da ciência histórica, como filtragem da *historicidade* – a qual, por sua vez, é filtragem da *temporalidade*. Ora, não me parece que se possa afirmar com tanta segurança que os "bens culturais" sejam irrepetíveis: são irreversíveis na serialidade do tempo, mas não do ponto de vista ôntico, pois desde os potes primitivos de cerâmica até os artefatos atualmente fabricados em série, a perspectiva cultural aponta uma equivalência onde antes se viam "individualizações históricas cerradas". Por outro lado, a teoria da cultura leva à formulação de enunciados de caráter genérico[245].

Parece-me, pois, que assiste razão àqueles que falam nas *múltiplas dimensões do tempo*, ou mesmo na *multiplicidade das formas de tempo*, ou, ainda, na *interpenetração das formas temporais*. Dá-se esta, por exemplo, quando uma imagem do passado ressurge e vem dar sentido ou novo sentido a um acontecimento presente, "indiferente" ou dotado de sentido diverso, operando-se uma *migração de modelos e de símbolos* de uma época para outra, passando a coexistir, desse modo, estruturas distintas que não raro se influenciam reciprocamente, dando lugar a complexos de significados que participam de duas ou mais valências. O mesmo acontece quando um evento atual altera a significação de um evento passado.

Tais fatos ajudam-nos a compreender as surpreendentes descobertas de pensadores, cientistas, artistas e literatos que, passados despercebidos em seu tempo, por serem "contemporâneos do futuro", adquirem repentinamente vigência no universo dos conceitos e valorações de nossos dias. Pela mesma razão, assistimos, desconsoladamente, à queda e à ressurreição de personagens e ídolos, de tal modo que é com cautela que devemos ouvir certos ousados pronunciamentos sobre a "morte" de Hegel, de Comte, de Bergson, de Heidegger... Nem mesmo se poderá ficar a meio caminho indagando-se sobre o que há de vivo ou de morto em Aristóteles ou Marx, a não ser para fins metodológicos de compreensão da *história presente*, pois, à luz da historicidade global, há asteróides que riscam o céu de repente, sem deixar sinal de si, assim como surgem no mundo histórico – e esta inovação o distingue do mundo da natureza – inesperados sistemas de idéias, como sóis e planetas destinados a durar, por inteiro, na memória dos homens. Essa criação ou inovação já bastaria, de per si, para caracterizar a cultura perante a natureza, para a qual prevalece o princípio da equivalência de todas as formas de energia.

245. B. Malinowski, por exemplo, afirma que "todas as culturas têm como seu principal denominador comum uma série de tipos institucionais", estando nesse conceito implícito "um conjunto de generalizações ou de leis científicas de processo e produto" (*Uma Teoria Científica da Cultura*, Rio de Janeiro 1962, p. 70). Não é preciso, aliás, aceitar a teoria funcional de Malinowski para se reconhecer que as leis culturais não são ideográficas.

Mesmo porque, nesta vida que a todo instante nos expõe ao acaso ou à fria indiferença do destino, as trajetórias existenciais dos indivíduos e das coletividades sofrem impactos e guinadas imprevistas e irremediáveis, abrindo-se abismos insondáveis onde tudo só fazia pensar em macios aclives e planaltos.

De mais a mais, quem pode prever hoje o sentido de um evento? A projeção da cultura é como a dos rios: há os que nascem volumosos e arrogantes mas desaparecem ao atingir o primeiro vale; outros há que, filetes d'água quase irrelevantes, vão lentamente ganhando volume e força para converter-se no caudal amazônico. Aqueles como estes podem, todavia, adquirir significado histórico, dependendo às vezes de imprevisíveis circunstâncias.

Por outro lado, o advento da Teoria da Cultura veio suscitar nova compreensão da Teoria da História, em virtude da especificidade do *tempo cultural*, que é o da *presencialidade* ou *atualidade* das obras realizadas pelo homem segundo "linhas de relevância" variáveis de época para época, mas reveladoras de certa *constância* ou *duração*, uma vez trazidas à luz da consciência comum.

V

Não se trata do mero conceito de *contemporaneidade* revelado por Croce, para indicar que todo o passado está presente em nós, convergindo e pesando para a significação dos fatos que hoje experienciamos. O problema põe-se segundo ângulo diverso, pela necessidade de recorrer antes à categoria de duração (*durée*) do que à do tempo como continuidade serial. A questão torna-se mais evidente no mundo da Arte, mas se estende a todos os campos da cultura. A existência, por exemplo, de uma obra de Piero della Francesa ou de Portinari tem uma configuração histórica, singular e própria no decurso do tempo (e é assunto da História da Arte), mas possui um valor *atemporal*, se entendermos o tempo apenas como sucessão de eventos. O próprio da arte é transcender a historicidade, numa presencialidade diversa que nos faz lembrar a noção do belo que nos dá Espinosa, como *o que a si mesmo se manifesta*, com a luz que é a sua própria presença e a palma da mão que, ao se abrir, se revela.

Os historiadores, nesse ponto, têm muito a receber dos cultores da Estética, da Literatura ou da Antropologia. No Brasil, por exemplo, Gilberto Freyre foi levado, pela própria natureza complexa, intercorrente e multifária da sociedade brasileira, a pensar num "tempo tríbio", no qual presente, passado e futuro se correlacionam existencialmente, não lhe parecendo possível "separar-se sociologicamente o passado do presente, como contrários nítidos ou absolutos, quando o tempo é psicológica e socialmente composto de variáveis que se alteram conforme o ritmo em que os vivem, num vasto espaço-tempo social como o brasileiro, diferentes grupos"[246]. Essa compreensão do tempo liga-se a uma compreensão empática da

246. G. Freyre, *Ordem e Progresso*, cit., vol. I, p. XXXIX. Trata-se, é claro, de uma compreensão extensível, com maior ou menor adequação, a todas as espécies de sociedade.

experiência social, que permite ao sociólogo, ao historiador ou etnólogo *participar* dos valores próprios de uma comunidade, na intimidade de sua "estrutura", tendo sido criada na França, informa Gilberto Freyre, a expressão "sociologia proustiana" para caracterizar a sua metodologia, mas é sabido que Proust "viveu" esteticamente a *durée* de Bergson, um pensador que merece ser reinterpretado segundo os novos parâmetros da Teoria da Cultura.

O "tempo cultural", por esse e outros motivos por mim apontados, não se confunde com o "tempo histórico"; é um tempo concreto, pela complementaridade de seus momentos e variáveis, pondo-se sob a nova luz o princípio da *irreversibilidade*, visto ser inaplicável, como tal, no mundo cultural, cujos elementos formadores emergem em certo instante do tempo, mas duram em sua *objetividade temporal*, em sua *duração* que é, perdoem o paradoxo, uma forma de trazer ao plano da experiência humana um pouco de eternidade, a fantasia se projetando além de nossa finitude. Como se vê, não compreendo a *duração* como "o constante fluir", mas antes como a *atualidade constante* dos bens culturais, o que não conflita com a dialeticidade do mundo da cultura, mesmo porque a *razão dialética* pode ser concebida, desenvolvendo sugestão de Lévi-Strauss, como a *razão analítica* em marcha, ficando esta assinalada, ao longo de seu *processus*, mediante sucessivos *estágios de objetivações* representados por constantes e invariáveis axiológicas, por *entes culturais* que duram ou perduram na plenitude de sua "unidade significativa"[247].

A duração, bem como a intercambialidade de certos bens culturais, como o atesta a produção industrial em série, eis aí dois prismas novos para a compreensão de temporalidade e historicidade, o *tempo cultural* emergindo como algo distinto do *tempo histórico*.

247. Cf. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, cit. p. 325 e segs. Ver, sobre a correlação entre razão analítica e razão dialética, o meu livro *O Direito como Experiência*, cit. p. 73 e segs.

Essas novas dimensões do tempo auxiliam-nos, por outro lado, a compreender que História e Cultura não se identificam, nem coincidem uma com a outra como verso e reverso de uma só página. Poder-se-ia dizer que a cultura está para a história como o ser humano está para a razão: assim como não se compreende o homem sem capacidade racional, embora não seja só razão, a cultura também é incompreensível sem historicidade, embora não seja apenas história. A cultura, em suma, emerge graças a seleções históricas, que a constituem em sua validade objetiva – da qual resulta, aliás, a obrigatoriedade dos valores que a integram, como expressão da autoconsciência comum – mas a história sempre a transcende, quer pelo fato de pôr novas exigências de bens culturais, quer em virtude de novas perspectivas axiológicas que vêm alterar as imagens ou símbolos dominantes em cada forma de cultura. Melhor será, talvez, concluir que cultura e história, "tempo cultural" e "tempo histórico" se co-implicam e se dialetizam em sentido de complementaridade.

Revela ponderar que *cultura*, no sentido corrente, como *cultura animi*, ou cultura do espírito, representa, por assim dizer, o resultado da *filtragem* final da temporalidade: é, pode-se dizer, o complexo ou sistema de valores que, em dada época, corresponde aos *bens culturais* já possuídos pelo homem, bem como às exigências ideais que determinam seus comportamentos individuais e coletivos. Trata-se, em suma, do tempo cultural em sua expressão axiológica objetiva, como "forma de vida" em cujo âmbito as coisas e os atos humanos possuem sentido e função próprios, pois, em última análise, a cultura é o que nos resta, quando se retiram os andaimes da erudição.

Historicismo absoluto e historicismo axiológico

VI

Pode-se afirmar que a história é o homem mesmo, em sua radical bivalência de real e ideal, ou, no

dizer sugestivo de Foucault, "o homem na analítica da finitude, é um estranho *doublet* empírico-transcendental, visto como é um ser tal que nele se toma conhecimento do que torna possível todo conhecimento"[248].

Essa especial natureza do ser humano, penso eu, torna possível apontar para um centro comum de referibilidade, o que, em última análise, corresponde ao pensamento de Jaspers quando indaga das condições sobre as quais repousa a *unidade da história*, apesar das mutações incessantes e imprevistas que parecem caracterizá-la. "A historicidade do homem – diz ele – é historicidade múltipla. A multiplicidade, todavia, está sob a exigência da unidade. Esta não é, sem embargo, a pretensão exclusivista de uma historicidade que tenha de ser a única, que se imponha a todas as demais, mas deve antes ser desenvolvida pela consciência, na comunicação do que é historicamente múltiplo, com a absoluta historicidade do uno"[249].

É porque participamos de *algo* que nos transcende e queremos que seja *nosso,* e trabalhamos para que o seja, que se desenrola a experiência histórica, a qual é sempre experiência de valores, positiva ou negativa, sendo como tal constitutiva de bens e de males que se entretecem.

Em nossas projeções temporais, somos condicionados por nossa circunstancialidade individual ou social, a começar, como já salientamos, pelo fenômeno fundamental da linguagem, mas esta supõe *algo* que logicamente é anterior a ela e é dela possibilitante: a natureza *axiológica* do ser do homem, que abre um leque indeterminado de possibilidades no plano da experiência como experiência histórica.

---

248. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, cit., p. 329.

249. Ver Karl Jaspers, *Origen y Meta de la Historia,* trad. de Fernando Vela, Madri, 1950, p. 265. "*A totalidade da história* – pondera Jaspers em outra passagem, como que para prevenir interpretações equivocadas – é um todo aberto. Em relação a esse todo, a atitude empírica do miúdo saber de fatos está conscientemente em constante disposição para recolher novos fatos, e a atitude filosófica torna inaceitável qualquer totalidade de uma imanência absoluta do mundo". (*Op. cit.*, p. 287.)

Além do mais, como bem salienta Ortega y Gasset, no Prólogo inacabado redigido para apresentação da *Introdução às Ciências do Espírito* de Dilthey, "o que um homem ou uma obra do homem é não começa com a sua existência, mas, ao contrário, em sua maior porção, precede a esta. Acha-se pré-formado na coletividade, onde começa a viver. Este preceder-se em grande parte a si mesmo, este ser antes de ser dá à condição do homem um caráter de inexorável *continuidade*. Nenhum homem começa a ser homem; nenhum homem conclui a humanidade, porquanto todo homem *continua* o humano que já existia"[250].

Por outro lado, "histórico" só se diz do que se inseriu ou se insere significativamente nas coordenadas do espaço e do tempo. Assim como não há razão para considerar "histórico" o mero acontecer, destituído de significação no contexto dos eventos, também seria absurdo pretender que somente seja real o que esteja *in acto*, trazido à atualidade da consciência.

O conceito mesmo de "consciência transcendental" exclui se possa considerar *caput mortuum* o que já foi objetivado no tempo, pois os bens de cultura são "intencionalidades objetivadas" e, como tais, não se dissolve no nada o diálogo das gerações, consubstanciado em obras, produtos do *trabalho*, sob a sua dupla e concomitante expressão de *conhecer* e *transformar, constituir* e *conservar*.

Inadmissível é tanto a ruptura com o passado, a pretexto de já estar vazio de intencionalidade, quanto depositar apenas no futuro o sentido real dos atos e fatos passados ou presentes. Cumpre, pois, meditar sobre a categoria da *possibilidade* como elemento de mediação entre passado e futuro, pois, à sua luz, ao mesmo tempo que se reconhece que o sentido do passado e do presente depende sempre de um "juízo futuro", não é menos certo que este só é possível por ser futuro de um passado positivado desta e não daquela outra forma.

250. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madri, 1958, p. 208.

É claro que, posta a questão desse modo, o que se nos oferece é uma "historiografia problemática", como a que se desenvolve segundo perspectivas inspiradas por Husserl, M. Heidegger, Ortega, Jaspers, Merleau-Ponty ou Ugo Spirito, caracterizando-se pela pluralidade de sentidos e estruturas, mas no âmbito de um *horizonte histórico*, o qual, por mais que se afaste e mude com o avançar do viandante, será sempre um horizonte traçado a partir da unidade da *consciência intencional*, sem a qual nem a existência nem a história teriam sentido.

Dela, todavia, não é possível resultar uma linha evolutiva singular e unitária, pois a consciência transcendental equivale a "possibilidades indeterminadas", atualizando-se no plano empírico com inovações, avanços, perplexidades, recuos e larga margem de imprevisibilidade. Aquilo que se torna *fático*, enquanto já posto, o já vivido ou experimentado possui valor de *atualidade,* mas, ao mesmo tempo, abre campo para novas exigências, sem que o amor pelo já possuído, tão natural ao ser do homem, entre em conflito com o amor pelo que ainda se quer possuir: é nessa relação entre o que já está constituído e o que resta e nos cabe constituir que se desenvolve e se legitima a *dialética do trabalho*, consubstanciada em *serviços* e *obras* que asseguram a continuidade do processo histórico.

Essa compreensão plural do processo histórico, segundo distintos plexos de estimativas, denominei-a "historicismo axiológico", muito embora o termo "historicismo" possa dar lugar a equívocas interpretações, tão forte é a pressão ideológica exercida pelo materialismo histórico. Desde que admito a historicidade radical do ser do homem, cuja *pessoa* emerge como fonte de todos os valores, por ser o homem o *único ente que, de maneira originária, é* e *deve ser*, e *deve ser* porque *é,* não vejo como se possa empregar outra palavra que não seja "historicismo".

Tudo está em esclarecer o sentido desse termo que não pode ser confinado ao âmbito de teorias que,

apesar das aparências, privam a história de condições essenciais ao seu livre e diversificado devir. O historicismo, nos moldes fixados por Hegel ou Marx, é antes a anti-história, pela absolutização que fazem ou da *Idéia* ou da *Economia*, pois, em ambos os casos, a liberdade instauradora de novas formas de vida fica subordinada à *necessidade* imanente do processo unitário global, não se compreendendo como o processo histórico possa ser caracterizado, em dado momento, pela passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade. A liberdade não está antes nem depois da história, mas em cada momento de seu devir.

O *historicismo absoluto*, em qualquer de suas formas, é, em verdade, uma contradição em termos, pois o absoluto é a-histórico, e só poderia ser metafisicamente conjeturado como o "suposto incognoscível" que faz do homem um ser histórico, donde a intrínseca historicidade de nossa existência, como ser finito. Onde não há finitude não há história.

Se existisse tão-somente o pensamento como sujeito; se fosse certo dizer, como o faz Gentile, que "eu sou enquanto penso e não sou se não penso; sou, por isso, tanto quanto penso"; se fosse acertado afirmar que "o eu não é senão autoconsciência, não como consciência que pressupõe a si mesma o seu objeto, mas sim como consciência que o põe"; se nos fosse lícito asseverar que a idéia é a razão das coisas, devendo o "pensamento, que é verdadeiro pensamento, gerar o ser do qual é pensamento"[251], tudo estaria resolvido de antemão, *in acto*, passando os eventos históricos a ter mero valor reflexo e segundo. Em última análise, o evento ou advento de novos fatos e novas idéias em nada alteraria o já contido no pensamento *ab initio*, só adquirindo pretensa valia por ser trazido à atualidade do ser que pensa.

251. Ver Gentile, *Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro*, Cap. VIII, §§ 5º e 6º.

Não compreendo como o pensamento, concebido como pleno em si e por si, possa albergar a exigência de um ser "contrário", como tal diverso de sua totalidade. Não vejo como possa o que já é "o verdadeiro e uno" contrapor-se a si mesmo para atualizar-se na história.

VII

Ora, essa posição radical de Gentile, que teve o mérito de levar até as últimas conseqüências a concepção da história baseada na *identidade dos opostos*, corresponde, *mutatis mutandis*, ao historicismo de Hegel ou de Marx que absolutizam a Idéia ou a Economia. É a razão pela qual, aliás, Benedetto Croce cuidou de dar novas bases à história, com a sua *dialética dos distintos*; e, como vimos, os marxólogos dotados de viva sensibilidade histórica já superaram os limites dialéticos do materialismo histórico de Engels.

Nem vale a alegação de que o absoluto não é senão "o processo histórico infinito total", visto como a história total já deixou de ser história, tudo já se tornou simultaneamente presente. Mais acertados talvez andem aqueles que pensam no absoluto como o "infinito da história", mas o infinito nessa acepção de progressão matemática seria tanto a condição lógica da história como o sentido de seu evolver, marcado pelos ritmos de renovadas e imprevisíveis opções.

Em verdade, viver é optar. Não há como confundir opção ou escolha com mera filtragem biofísica. Esta pode operar-se automaticamente, sem representar ato consciente, tal como sucede, por exemplo, nas escolhas e seleções que nossas células realizam no incessante processo metabólico. Se pensarmos, com efeito, que nossos rins filtram 60 litros de líquidos cada vinte e quatro horas, expelindo em média dois, pode-se imaginar que a nossa corporeidade é uma constante numa

série de mutações e de escolhas, que biologicamente se mantém una e coincidente na pluralidade dos intercâmbios com o meio circundante.

As "opções" que governam substancialmente o processo histórico não resultam, porém, deterministicamente, de pressões biopsíquicas, nem são o resultado causal de meras exigências econômicas. Tais pressões e exigências passam pelo crivo da "consciência intencional", que não se escraviza a estímulos exteriores, mas, conhecendo-os e reconhecendo-os, os supera, inclusive pela capacidade que lhe é própria de neutralizar umas, contrapondo-lhes outras, a fim de que possam prevalecer os objetivos superiores visados pela espécie humana. É a razão pela qual podemos dizer, em virtude do poder constitutivo da "consciência intencional", que o homem é um "ser histórico": não o seria se fosse simples reflexo de um processo natural dotado de inelutável sentido imanente e sem alternativa. Onde não há alternativa não há história.

Compreende-se, destarte, a vinculação essencial entre valor e história, sem cuja correlação qualquer processo dialético se estanca. Quando, pois, certos marxistas se insurgem contra a problemática axiológica, nela vislumbrando "ranços teológicos", olvidam, por exemplo, que, ao subordinarem toda a experiência humana ao *fato econômico*, na realidade convertem esse fato em *valor fundante* da história, numa axiologia implícita e sub-reptícia que, no fundo, reduz a Filosofia a uma ideologia.

Estruturas da realidade

VIII

A compreensão da história como experiência axiológica faz-me lembrar, a esta altura, duas teses desenvolvidas por Dewey, as de que a experiência é *método* e *é história*, visto ser processo de conhecimento que se dá como episódio na história[252].

Mesmo sem chegar a tais identificações, afigura-se-me inegável que a experiência (na sua dupla acepção de experienciar e experimentar) implica uma exigência metodológica, e não pode ser concebida sem temporalidade, sendo de grande relevância esse problema da conexão entre *experiência*, *tempo* e *método*. Toda experiência, inclusive a histórica, pressupõe certa *ordem fatual*, cujo sentido real só pode resultar de um trabalho interpretativo, eis que a Hermenêutica tem caráter geral, não ficando circunscrita à análise de textos ou de obras de arte. Para a determinação do sentido do fato histórico, mister é conhecê-lo em si mesmo, em sua íntima estrutura e condicionalidade, o que significa que, de certa forma, o historiador transcende o fato, inserindo-o em uma ordem superior de eventos, numa dialética que inter-relaciona *as partes* e o *todo envolvente de significações*. Nada, por conseguinte, mais discutível do que a figura do historiador heroicamente neutro na interpretação do fato, quando a sua objetividade consiste antes na procura dos meios interpretativos que melhor se ajustem ao evento trazido à atualidade da consciência.

Nesse trabalho hermenêutico não se haverá de olvidar que o ato de captação do passado se dá sempre num contexto de "intencionalidades objetivadas", sendo, por conseguinte, a consciência intencional do historiador o elemento de mediação entre algo que se *pôs* no tempo (o *factum* – que é do verbo *fieri*, e não de *facere*) e a *temporalidade significativa* que lhe é própria, ou seja, a sua "historicidade".

Destarte, entre o intérprete e o fato interpretado estabelece-se uma dialética que é, concomitantemen-

252. Cf. Dewey, *La Experiencia y la Naturaleza*, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, 1948, Capítulos I e III. Para uma síntese dessa posição, ver Marvin Faber, *Naturalism and Subjectivism*, cit., p. 24 e segs.

te, entre significante e significado, meio e fim, parte e todo, sem predomínio de qualquer dessas díades e dos termos que as compõem, tal como é próprio da dialeticidade aberta caracterizada ao longo destas páginas.

IX

É a razão pela qual, na análise dos fatores operantes na experiência histórica, não se pode pender para estratificações ou categorizações da "realidade cultural", esvaziando-a de sua essencial historicidade.

Compreendem-se, à vista disso, as reservas que faço à estupenda análise fenomenológica levada a cabo por N. Hartmann na mais bela de suas obras, *O Problema do Ser Espiritual*, a qual não pode ser separada das contribuições ontológicas que se lhe seguiram, às quais já fiz referência[253].

Do contexto desses livros, verifica-se que o *universo cultural* de Hartmann nos apresenta uma construção estratificada do ser que, abstração feita de níveis menos significativos, abrange as estruturas da *natureza* (do mundo *físico* e *orgânico* como tal, digamos assim) e os três graus do espírito como *espírito pessoal, espírito objetivo* e *espírito objetivado.*

Solicitando a atenção do leitor para outros aspectos do pensamento de Hartmann por mim examinados no fascículo 101 da *Revista Brasileira de Filosofia*, limito-me à explanação das relações entre *natureza e cultura*, ou, na sua terminologia, entre *natureza* e *espírito objetivo*, como um dos aspectos da "estrutura do ser", que vai desde o "real" às "formas ideais".

253. Cf. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 3ª ed., Berlim, 1962. Ver *supra* p. 80, nota 15. Primorosa a tradução italiana de Alfredo Marini, *Il Problema dell'essere Spirituale*, Florença, 1971.
Cf. Stanislas Breton, *L'être Spirituel – Recherches sur la Philosophie de N. Hartmann*, Lyon-Paris, 1962. Sobre outras "estruturas" menores da realidade cultural, vide João Camilo de Oliveira Torre, *Teoria Geral da História*, Petrópolis, 1963, II Parte, e Baselaar, *Introdução aos Estudos Históricos*, 4ª ed., São Paulo, 1974, §§ 20 a 30.

Toda essa construção enquadra-se no âmbito de uma *Ontologia crítica*, que não se apresenta como especulação metafísica, indagando do "ser em si", mas como indagação científica sobre as "objetividades do ser" e sua categorização, distinguindo Hartmann nada menos de 24 categorias primordiais do real.

Não é esse, porém, o problema que ora me interessa focalizar, mas apenas a consideração da "realidade natural" (orgânica e inorgânica) e da "realidade espiritual", a qual se desdobra em:

a) *espírito pessoal*, ou da pessoa em sua existência individual, idêntica a si mesma no fluxo do tempo, e que se põe como *autoconsciência* dotada de *conteúdo,* visto como a consciência, ao refletir-se sobre si mesma, integra em si a experiência de seu atuar no mundo;

b) *espírito objetivo*, que é o espírito comum *superindividual*, também *vivente*, mas como realidade histórica essencialmente *intersubjetiva* como ocorre quando se fala em espírito de Helenismo ou do Renascimento; ou em "espírito do povo" ou "espírito de classe": são, em suma, os estados de alma, atitudes e inclinações comuns que, em dada época, compõem "realidades vivas" como a linguagem, os usos e costumes, a moral e o direito *vigentes*, o estado da ciência, as diretrizes da arte, e, de maneira geral, as prevalecentes concepções do mundo;

c) *espírito objetivado*, correspondente a uma terceira forma do ser, às objetivações que resultam do espírito, tais como as regras e os códigos promulgados, os sistemas do conhecimento científico, com os enunciados de suas leis e teorias, as obras de arte etc.

Essa modalidade do espírito, ao contrário das duas anteriores, não é "vivente", isto é, não constitui uma "rea-

lidade viva", sendo a sua base de natureza material, como o mármore em relação à estátua, o papel com referência ao livro.

Visível é a influência da concepção do *espírito objetivo* de Hegel na teoria de Hartmann, mas ele aponta doze pontos de discordância perante o "idealismo absoluto", o mais relevante dos quais me parece ser a recusa a considerar o *espírito objetivo* como algo válido em si e por si: não é, a seu ver, um espírito *flutuante*, mas sim *apoiado* no espírito subjetivo que o instaura e do qual haure continuamente inspiração e força.

O pensamento hartmanniano é governado pelo propósito constante de discriminar e esmiuçar níveis e estruturas do ser, a partir do real inorgânico, até atingir, além das expressões do espírito objetivo, os *valores* entendidos à maneira de Max Scheler como "qualidades do ser", isto é, como *objetos ideais*. Correspondem a verdadeiras *idealidades* de tipo platônico, às quais o *espírito individual* só pode se reportar para, à sua luz, atualizar-se como *espírito objetivo*, com a conseqüente instauração de teorias, obras e artefatos, visualizados como realidades tributárias destituídas de vida no seio do *espírito objetivado*.

Ora, não me parece aceitável esse desmembramento da *cultura* em espírito objetivo e espírito objetivado, concebido este como um estrato caracterizado menos pelo seu papel positivo de mediação do que pelo aspecto negativo de resistência oposta à criatividade do espírito, chegando mesmo a converter-se em *armadilha* na qual o espírito objetivo perde suas virtualidades, sendo desvirtuadas ou refreadas as suas autênticas e livres projeções históricas.

Essa fratura, feita por Hartmann, entre a obra e o obreiro importa em duas conseqüências, ambas negativas. Em primeiro lugar, os bens culturais deixam de ser mediadores e base essencial de mensagem e informação de uma geração para outras, ficando comprometida de vez a continuidade histórica, que é fundamentalmente de natureza dialógica. Como esclarece Garin, "dizer que o fato, o documento, a letra muda do livro, revivem no historiador (*nello storico*), ou seja, no ato que os ressuscita e os faz falar, não significa senão que os sinais, os sons humanos, as obras, falam aos homens na medida em que uma humanidade comum une a humanidade de todos os tempos: isto é, na medida em que o homem encontra na *memória* dos homens a trilha da longa faina que o tornou o que ele é"[254].

Por outro lado, sem admitir que os bens culturais constituem intencionalidades objetivadas, e, por conseguinte, dotadas de sentido positivo, perde-se de vista a correlação essencial entre *valor* e *tempo*, e, com isso, a compreensão de que os valores são *objetivos*, não como objetos ou arquétipos ideais, mas como entes objetivamente significantes no todo da vida humana e de sua história. Como escrevi em minha *Filosofia do Direito*, o valor não é mera projeção da psique individual isolada, mas do espírito mesmo em sua universalidade, enquanto se realiza e se projeta para fora, como *consciência histórica*, na qual se traduz a intenção das consciências individuais, em um todo de superações sucessivas. Os valores, em última análise, obrigam, porque representam *o homem mesmo em sua autoconsciência no evolver da história*[255].

---

254. E. Garin, *La Filosofia come Sapere Storico*, Bari, 1959, p. 129. Não é demais notar que é nesse senso de continuidade dialógica que reside a *consciência histórica*, cuja configuração não começa com Herder, consoante pretende Gadamer, mas remonta efetivamente a Vico, para não falar nos seus precursores, entre os quais merece destaque o nome de IBN Khaldun, cuja obra *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*, do século XIV, foi integralmente traduzida diretamente do árabe por José Khoury e Angelina Bierren-Bach Khoury, em três volumes publicados sob a égide do Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, 1958-1960.

255. Cf. *Filosofia do Direito*, 18ª ed., cit., p. 212 e segs., onde faço a crítica do ontologismo axiológico de Scheler e Hartmann, sustentando que a *objetividade dos valores* é de natureza histórica, sem que isso implique supressão da liberdade e da criatividade. Na díade *valor-liberdade* há uma complementaridade essencial, não me parecendo proce-

X

A grande lacuna do pensamento de Hartmann é, no meu entender, a falta de historicidade. Tem sido, aliás, objeto de críticas quase que unânimes a tendência hartmanniana a sucessivos "distinguos", numa multiplicidade de níveis, momentos, modos e estratos da realidade, apresentados com inegável beleza plástica, mas de discutível objetividade e precisão.

Por outro lado, volve ele a antigos motivos do irracionalismo romântico do *Sturm und Drang*, com a sua crença excessiva nas valorações espontâneas e germinais, as quais deixam de ser raiz de futuras experiências que as transcendam, para se imporem aos estratos sucessivos: perde-se, destarte, o sentido profundo das conquistas das ciências ou das artes como realidades objetivas dotadas de sentido próprio e autônomo, por mais que possam e devam ser referidas aos estratos basilares do ser.

Penso que todo o processo da vida cultural torna-se inexplicável ou comprometido quando se rompe o liame dialético entre *criador* e *criatura*, o pesquisador e os modelos teóricos, o artista e suas obras, e, analogamente, entre o *homem comum*, que somos todos nós, e as teorias e obras constituídas pela espécie humana através das idades: é somente à luz dessa dialeticidade dialógica que a cultura se revela em sua plena configuração como *intencionalidade objetivada*.

Não há dúvida, porém, que existe na doutrina de Hartmann um ponto positivo que é a sua concreta compreensão da *cultura*, ou, consoante sua terminologia de cunho hegeliano, do *espírito objetivo*. Este não é reduzido a mero sistema de signos e de símbolos, porque não se desprende de sua base social, ou melhor, da consciência popular, das formas correntes de vida.

dente que nessa correlação haja qualquer *paradoxo* ou *ambigüidade*. Trata-se antes de unidade concreta porque dialética, no sentido que dou a esse qualificativo.

"O *espírito objetivo* – afirma ele – só pode ser e viver enquanto conduzido pelo corpo vivente de um povo, assim como o *espírito pessoal* só existe sobre o fundamento de um corpo vivo"[256].

Dado o desconto da nota romântica, que faz ressurgir o velho conceito de *espírito do povo* (*Volksgeist*), embora mais no estilo da Escola Histórica de Savigny, do que no de Hegel, assiste-lhe razão quando apóia as formas e estruturas científicas, artísticas ou tecnológicas sobre o embasamento da existência coletiva, ou, mais precisamente, na falta de melhor expressão, sobre a "*consciência comum*". Com esse termo indico o complexo de inclinações, tendências, atitudes ou estilos de vida vigentes em dada comunidade nacional, ou no contexto mais amplo da *communitas gentium*, um valor que nos vem da cultura greco-romana. Não se trata da antiga idéia do "espírito do tempo" (*Zeitgeist*), sempre carregada de elementos míticos, mas da constatação de um fato real que é a existência de uma escala distinta de prioridades ou exigências que se confunde com o especial modo de ser de um povo ou de vários povos, tornando-os partícipes do mesmo sentido de civilização. Quando essa "escala de prioridades" apenas flutua no horizonte histórico, sem se tornar experiência concreta de um povo, ou se este não elabora suas próprias formas de vida, em consonância com o ritmo do processo universal da cultura, temos o fenômeno anômalo de transplante dos modelos culturais, com a conseqüente alienação do *modo de ser próprio* de cada comunidade nacional.

É exatamente por tais razões que não compreendo como Hartmann possa apresentar o "espírito objetivo" como um *espírito não flutuante*, apoiado sobre uma comunidade "vivente" (*Aufruhender Geist*), e reduza, ao mesmo tempo, o "espírito objetivado" a *caput mortuum*, quando são as teorias, as obras e os artefatos

256. *Il Problema dell'essere Spirituale*, cit., p. 274. Para maiores esclarecimentos, *vide* meu estudo "Política e Direito na Doutrina de N. Hartmann", em *Revista Brasileira de Filosofia*, fasc. 101, cit., p. 9 e segs. e em *Política de Ontem e de Hoje*, São Paulo, 1978.

que atuam como elementos de *mediação* ou de *mensagem* entre as gerações. Na verdade, cada indivíduo nasce nos marcos de um "*horizonte histórico*" dado, o qual se coloca, em relação à existência de cada um de nós, como um *a priori* ontológico essencial, uma "datidade" originária e inamovível que, além do mais, como notou Marvin Faber, é insuscetível de ser, no seu todo, objeto de experiência: é esse horizonte histórico, *objetivado* nos símbolos da linguagem e de todas as formas culturais, que nos condiciona, dando-nos o senso de nossa finitude, mas que, ao mesmo tempo, pela transmissão dos valores que encerra, nos incita e nos impele a novas objetivações no processo dialógico da história.

Que as nossas intencionalidades nem sempre logram se objetivar em estruturas autenticamente válidas, é certo; que nelas haja certa carga de força refreadora, é inegável; que possam mesmo nos surpreender com armadilhas e ciladas deformadoras do originário sentido inspirador da ação, é admissível, mas; considerado em seu valor substancial, o complexo das obras e artefatos é a condição *sine qua non* da experiência cultural, que, como já salientei, é feita de amor ao bem possuído e de amor ao bem que se quer possuir.

É nesse contexto, aliás, que deve ser colocado o problema das ideologias, que não podem, absolutamente, ser concebidas em seu aspecto negativo de "mascaramento do real": é-lhes próprio, ao contrário, um sentido positivo, como componentes do "horizonte histórico", desde que não sejam confundidas com sistemas cerrados e hostis de convicções e crenças. Enquanto sistemas abertos, integrantes de diretrizes comuns, em sincronia com as prioridades axiológicas de cada época histórica, elas são inevitáveis, operando como centro polarizador, quando não legitimador, de atitudes sociais e políticas[257].

257. Nesse sentido, ver Luigi Bagolini, *Filosofia del Lavoro*, 2ª ed., Milão, 1977, p. 32 e segs. É às ideologias holísticas ou cerradas que me refiro em meu livro *Pluralismo e Liberdade*, cit., quando falo do "Cansaço das ideologias" (p. 135 e segs.).
Fundamental, para o estudo das ideologias, continua sendo a obra clássica de Karl Mannhein, *Ideologia e Utopia*, com os complementos de seus *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres, 1952. Para uma crítica de Mannhein, *vide* Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Nova York-Londres, 17ª ed., 1967, p. 456 e segs. Para um estudo semiótico das ideologias, como visão do mundo correspondente, qualquer que seja a sua acepção, a "aspectos do sistema semântico global, realidade já segmentada", *vide* Umberto Eco, *Le Forme del Contenuto*, Milão, 1971, p. 147 e segs., com a conclusão paradoxal da "eliminação ideológica da ideologia".

Em resumo, não me parece admissível desvincular as obras do "horizonte histórico" em que são criadas, assim como separar a obra de seu autor, como se fosse possível compreender plenamente o "Moisés" sem Michelangelo e vice-versa, sendo ambos essenciais à vida do espírito. Há, por sinal, casos esporádicos de restar de uma individualidade apenas um soneto, um quadro, uma estátua, ou até mesmo uma única frase, mas, através dessas expressões singulares e atômicas, é toda uma existência que se evoca e perdura, sem falarmos em outra duração mais profunda, daquela que não tem nome e se perde na obscuridade de atitudes e atos coletivos, produtos das forças de criação ou do *trabalho comum*, do qual somos beneficiários muitas vezes inconscientes, quando não depositários infiéis.

XI

Vale a pena recordar, a propósito das idéias de Hartmann, as observações feitas por um pensador que se situa no plano das ciências positivas, Karl Popper, o qual se apresenta como verdadeiro Colombo de novos mundos por ele descobertos, embora lembre os nomes de Platão, Hegel, Bolzano e Frege como seus precursores.

No âmbito de sua concepção de uma "Epistemologia sem sujeito cognoscente", distingue ele três mundos, a saber:

a) *mundo 1*, que corresponde ao *mundo físico*;

b) *mundo 2*, que é o *mundo da mente*, ou de nossas experiências conscientes;

c) *mundo 3*, que é o da *mente objetiva* ou *espírito objetivo*[258].

Popper dedica especial atenção à caracterização do *mundo 3* que é o do conhecimento em sentido objetivo, isto é, "o mundo dos *conteúdos* lógicos de livros, memórias de computador e similares", ou seja, das "teorias objetivas, problemas objetivos e argumentos objetivos", enquanto o *mundo 2* se refere ao conhecimento subjetivo, ao qual, até agora, estaria confinada a Epistemologia...

"Deve-se admitir – esclarece ele – que o terceiro mundo (ou, mais geralmente, do espírito objetivo) é de feitura humana. Mas deve-se acentuar que esse mundo existe em ampla extensão autonomamente; que ele gera seus próprios problemas, sobretudo aqueles ligados a métodos de crescimento; e que seu impacto sobre qualquer de nós, mesmo sobre o mais original dos pensadores criativos, excede vastamente o impacto que qualquer de nós possa produzir sobre ele"[259].

A citação é longa, mas esse tópico nos permite salientar os aspectos positivos e negativos da nova "descoberta". Em primeiro lugar, quem me acompanhou na exposição do pensamento de Husserl e de Hartmann facilmente percebe que a teoria de Popper – embora sob as roupagens de uma Epistemologia puramente objetiva – não representa senão uma versão empírica da nova Ontologia que resultou das análises fenomenológicas. A nova Ontologia não se confunde com a Metafísica, por ser uma *teoria objetiva do real*, do pensamento inclusi-

258. Cf. Karl Popper, *Conhecimento Objetivo*, cit., especialmente, p. 78 e segs. e p. 108 e segs.

259. *Op. cit.*, p. 145.

ve, sendo suscetível de ser exposta segundo múltiplas linguagens, conforme já observado à p. 81 e segs. deste livro. Consoante é bem observado por Stefano Zecchi, a Ontologia, que resulta dos estudos husserlianos, "não assume a função de teoria do ser, mas sim a de fenomenologia do significado das formas objetivas de sentido"[260].

Feita essa ressalva – e lembrando que, segundo Popper, o "mundo 2" torna-se cada vez mais o elo entre o 1º e o 3º –, o que me parece essencial e fecundo em sua colocação do problema gnoseológico são os seguintes enunciados:

a) o "mundo 3" – que, em última análise, é o mundo da cultura visualizado através dos conteúdos objetivos do pensamento – possui os característicos de ser autônomo e anônimo, gerando seus próprios problemas;

b) deve ser reconhecido o imenso valor da cultura acumulada e transmitida ao pesquisador, sendo essa "*tradição*" incomparavelmente superior às contribuições e inovações do sujeito cognoscente;

c) é fundamental a interação entre a criatura e o criador, pois, através de sua obra, *o obreiro se transcende*, podendo, outrossim, a obra ultrapassar, em significado, o projeto ou o propósito de seu autor;

d) esse ato de transcendência opera-se em virtude de um processo contínuo de "dar e tomar", tendo a contribuição à cultura uma "retrocarga que pode ser amplificada pela autocrítica consciente".

Graças a tal interação entre "pesquisa" e "resultados", adverte com razão Popper, é que transcende-

260. Stefano Zecchi, *Fenomenologia dell'Esperienza* (Saggio su Husserl), Florença, 1972, p. 3. Equivoca-se, porém, Zecchi quando generaliza, afirmando que a nova Ontologia nos dá o "significado da experiência" (*op. cit.*, p. 143). Essa tarefa é tanto da Epistemologia como da Ontologia, ou seja, é da Ontognoseologia ou Teoria do Conhecimento.

mos a nós mesmos, a nossos talentos e dotes, sendo essa "autotranscendência o fato mais notável e importante de toda a vida e de toda evolução e especialmente da evolução humana"[261].

Sentidos da experiência cultural

XII

A análise das "estruturas" da experiência social e histórica é essencial, mas elas nada representariam dissociadas de seus conteúdos e sentidos, porquanto a natureza da experiência histórica é a de um campo de possibilidades projetadas ou configuradas pela força constitutiva do espírito, pela consciência intencional que implica a emergência de objetivações culturais fundamentalmente teleológicas.

Essa compreensão da história em função da "consciência intencional", tendo como chave de sua compreensão o conceito de "*causalidade motivacional*" – no qual se correlacionam exigências causais e motivos axiológicos – inspira-se, inicialmente, na fenomenologia husserliana, mas com superamento de seu idealismo fundamental.

Talvez se possa mesmo dizer que se supera, ao mesmo tempo, o resíduo de "psicologismo" que, apesar de seus reiterados repúdios, persistiu na obra de Husserl, impedindo-o de tirar todas as conseqüências da nota de temporalidade e historicidade atribuída, em suas últimas obras, à consciência intencional.

Essa nota de temporalidade patenteia-se a toda luz quando meditamos sobre a natureza da história, constatando que os *objetos culturais* constituem uma realidade irredutível a qualquer dos *objetos fundamentais*, ou

261. *Op. cit.*, p. 146.

seja, aos objetos *físico, psíquico e ideal*. A não-consideração da cultura como algo de explicável ou compreensível tão-somente segundo o modelo da Física, da Fisiologia, da Psicologia, da Lógica ou da Lingüística, resulta da não-redutibilidade dos valores a objetos ideais, ou a objetos psíquicos.

Não obstante as notas distintivas que separam os objetos *físicos, psíquicos e ideais*, têm eles em comum o fato de que todos "*são*", na acepção lógica desse termo (ainda quando *evolvem* ou se subordinam a um processo), ao passo que os valores, ao contrário, *devem ser*. Consoante exponho em minha *Filosofia do Direito,* na parte dedicada à Teoria do Conhecimento e da Cultura[262], os valores não podem ser considerados *objetos ideais*, conforme entendimento predominante na Teoria dos Objetos, inspirada em Bolzano e Husserl, exatamente em virtude de ser-lhes imanente o *sentido vetorial para algo,* o que constitui a razão de sua especial *objetividade:* quem diz *valor* diz *dever ser*, como expressão imediata da intencionalidade da consciência; é nessa projeção originária que se põe a problemática da história.

Ora, a cultura não é algo de intercalado entre a natureza e o valor, ocupando um vazio deixado por ambos, mas é antes a projeção que resulta da interação de "fatos naturais" e "sentidos de valor". É a razão pela qual afirmamos que "*a cultura é enquanto deve ser*", na medida em que ela implica sempre algo referido a valores com a concomitante exigência da *ação* que lhes corresponde.

Foi essa compreensão histórico-axiológica da cultura que escapou tanto a Husserl como a Hartmann, cuja compreensão do *espírito objetivo* se apresenta de maneira estática, segundo níveis e estratificações que privam a cultura de sua íntima correlação entre a consciência intencional e o que ela torna "objetivo" como formas de tra-

262. Cf. *Filosofia do Direito*, 18ª ed., cit., Títulos II e III. Cf., outrossim, o ensaio "Liberdade e Valor" em *Pluralismo e Liberdade,* cit.

balho, artefatos e "bens de cultura"[263]. No fundo, também essa é a deficiência da concepção histórica de Gadamer, cujo conceito de "produtividade histórica" não logra pleno esclarecimento.

É mister, pois, distinguir na fenomenologia, em geral, o que é *método* e o que é *sistema*, reconhecendo a fecundidade do primeiro, sem ser imprescindível aceitar integralmente o segundo. A teoria fenomenológica, como toda concepção filosófica instauradora de novos valores mentais, abre perspectivas que não estão contidas em seu âmbito, como o demonstram os desenvolvimentos que lhe foram dados, notadamente pelos que possuem mais viva compreensão da natureza histórica do homem, ou, para evitarmos equívocos que a palavra "natureza" pode determinar, do homem como história.

Poder-se-ia, aliás, discriminar três diálogos fundamentais e sucessivos na doutrina de Husserl: o primeiro com Descartes, o segundo com Kant e o terceiro, apenas esboçado e a medo, já nos últimos anos de sua vida, com Hegel. São, no fundo, os três círculos por que passa, inevitavelmente, todo o pensador consciente da problemática moderna, passando por outras experiências não menos necessárias, como as de Marx, Nietzsche, Husserl ou Heidegger, sem falar nas raízes fundantes do pensamento clássico e suas projeções multisseculares.

Voltando a Husserl, é inegável que na sua obra póstuma, *Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental*, os problemas da subjetividade e da intersubjetividade, assim como os da historicidade do homem, apresentam formulações que por certo surpreenderam àqueles que viam na fenomenologia apenas uma forma de descrição e captação de essências, sem a densidade da problemática humana concreta.

263. Sobre essa posição de Hartmann, *vide* meu ensaio sobre sua concepção do Direito e da Política, publicado em meu livro *Política de ontem e de hoje*, cit.

A nota de temporalidade e historicidade da consciência intencional torna-se ainda mais evidente quando o objeto de nosso estudo é um *objeto cultural*, isto é, aquela forma especial de realidade que *"é, e só é enquanto deve ser"*, isto, na medida e enquanto referida a valores; algo, repito, que se constitui como "intencionalidade objetivada", valendo em função da intencionalidade da consciência, pondo-se a *pessoa humana* (*o único ente que originariamente "é" e "deve ser"*) como termo de referência das mutações históricas, o que demonstra o erro dos que me atribuem uma concepção relativista da história, só porque considero a *pluralidade* renovada das formas de vida uma exigência da liberdade espiritual, olvidando que, a meu ver, todo *horizonte histórico* tem como centro a idéia de *pessoa*, que é o homem na autoconsciência de seu valor, radicando-se, por conseguinte, a história no fato primordial da consciência intencional, que é, ao mesmo tempo, comunhão de vida[264].

Como se percebe, a reflexão histórico-axiológica aqui propugnada não importa no abandono do âmbito fenomenológico ou da perda do valor da subjetividade: o que se dá é uma diversa compreensão da subjetividade transcendental, não mais privada de sua essencial correlação

264. Muito embora haja antropólogos que reduzem a personalidade, praticamente, a um "produto da cultura" (cf. Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, Londres, 2ª ed., 1949, pp. 54-90), em geral se reconhece, mesmo do ponto de vista empiricista, que os valores culturais não teriam emergido se o homem não representasse uma individualidade distinta no seio da natureza, com a *possibilidade* de fazer cabedal das experiências adquiridas, ordenando-as em "objetividades significativas". Como assinala Franz Boas, no prefácio ao livro de Ruth Benedict, *El Hombre y la Cultura*, trad. de Leon Bujovne, Buenos Aires, 1939, "devemos compreender o indivíduo vivendo em sua cultura, e a cultura como vivida por indivíduos" (p. 9). Sobre a "personalidade" do ponto de vista da ciência do comportamento, *vide* C. S. Hall e G. Lindcey, *Teorias da Personalidade*, trad. de Lauro Bretones, São Paulo, 1966; e G. W. Allport, *Personalidade*, trad. de Dante Moreira Leite, 3ª reimpressão, São Paulo, 1974. Este último autor escreve: "A individualidade é uma característica fundamental da natureza humana. A fim de criar uma ciência da personalidade, precisamos aceitar esse fato" (p. 41).

com o *mundo*, mas vista como valor primordial na concreção do processo por ela instaurada, não *ex nihilo*, mas em função de algo distinto dela e originariamente também condicionante da experiência humana.

A subjetividade transcendental representa, assim, a raiz mesma do espírito em sua universalidade, *enquanto ela significa autoconsciência de liberdade e de poder de síntese*, qualidades inseparáveis do ser do homem, que fazem do homem o valor primordial, em função do qual se atualizam todos os valores que compõem a trama da experiência histórica, no descortino de seus sucessivos "horizontes".

Entendida a subjetividade transcendental como valor condicionante da história, desenvolvendo-se com base no recebido da natureza, segundo indeterminadas possibilidades de recepção, a consciência intencional, após a redução eidética, não se reflete, propriamente, sobre si mesma, mas, repito, antes se dialetiza na correlação ou complementaridade subjetivo-objetiva, cuja tensão é conatural à vida do espírito.

Não será demais acrescentar que é a universalidade da subjetividade transcendental, ou, em outras palavras, é a unidade do espírito que põe a exigência de se reconhecer e atribuir igual valor a cada ente humano, pondo-se o "eu" como posição concomitante de "outro eu", de tal modo que "subjetividade" e "intersubjetividade" se correlacionam e se implicam, no plano empírico da história, como manifestações da subjetividade transcendental, entendida como a consciência condicionante de todas as experiências possíveis, na qual as experiências paulatinamente se integram, sem dela se desprenderem, como o homem não se desliga da espécie que o condiciona e que através dele se projeta no tempo.

XIII

É sobretudo no mundo dos valores e da práxis que mais se evidencia a existência de certos aspectos da

realidade humana que não podem ser determinados sem serem referidos a outros aspectos distintos, funcionais, ou opostos, mas que lhes são essencialmente complementares, sem que essa correlação de implicação jamais possa se resolver mediante a redução de uns aspectos nos outros: na unidade concreta da relação instituída tais aspectos mantêm-se distintos e irredutíveis, daí resultando a sua dialeticidade, através de "*sínteses relacionais*" progressivas que traduzem a crescente e sempre renovada interdependência dos elementos que nela se integram. É da estrutura mesma dos valores, como entidades polares, que resulta a dialeticidade de todos os "bens culturais" que a espécie humana constitui na faina histórica de dar valor às coisas e aos atos, constituindo, em correlação com o mundo da natureza dada, o mundo histórico-cultural.

A dialeticidade do mundo cultural, já analisada em capítulo anterior, deve prevenir-nos, porém, contra a tendência de apresentá-la sob o prisma de uma "evolução progressiva", como se os acontecimentos de hoje já se contivessem em germe nos fatos passados, e tudo acontecesse no plano histórico em virtude, por exemplo, do *determinismo imanente* nas forças econômicas ou físico-naturais.

Tais maneiras de ver equivalem a subordinar as criações ou inovações – fato característico do mundo cultural – a sistemas de forças predeterminadas, com o que não só se perde de vista o que a liberdade criadora do homem representa como inserção de contingência no processo da natureza, mas torna a História uma ciência tributária da Economia, da Lingüística, ou da Cibernética.

Enquanto dentro dos quadros do próprio "materialismo histórico" se opera a crítica de sua vinculação ao empiricismo econômico – à cuja luz a problemática axiológica não passaria de um "disfarce teológico", como continuam a repetir certos marxistas apegados a velhos dogmas –, assistimos hoje a uma outra forma de submissão do processo histórico a inflexíveis leis deterministas. Segundo alguns adeptos da Cibernética, por exemplo, os atos criadores ou as inovações coletivas, em qualquer

esfera da experiência histórica, obedeceriam a simples mecanismos fisiológicos, sendo possível, com o progresso da ciência, determinar as "programações" que presidem os eventos, revelando a sucessão seletiva de "informações" operada nos fatos examinados em sua estrutura funcional. Da mesma forma, o *acaso* não seria senão um nome provisoriamente dado a uma programação cujos elementos ainda se ignoram, ou que possam ser considerados "irrelevantes" na economia do sistema[265].

Abstração feita desses exageros marcados por persistente "progressismo científico", e não menor otimismo quanto aos êxitos da automação, devemos reconhecer que, apesar do papel representado pela liberdade humana, o processo histórico não é uma aventura sem rumos. Se ele não tem um *programa* recebido *ab extra*, ou nele imanente, nem por isso se pode excluir a existência de certas diretrizes, e até mesmo de certas "constantes" ou "plexos axiológicos" que dão sentido ao caminho percorrido pela espécie humana através das idades.

Não se trata, é claro, de volver a superados temas de Filosofia da História, pois os problemas da origem e do fim da história não têm guarida no âmbito ontognoseológico, e não podem incidir sobre a natureza da consciência histórica enquanto consciência hermenêutica, isto é, enquanto se visa conhecer, com possível objetividade, os fundamentos da experiência cultural. A observação dos fatos históricos não permite senão o enunciado de "sentidos conjecturais", visto como até hoje redundaram em pleno malogro todas as tentativas de compreensão da experiência histórica nos moldes ofere-

265. Nesse sentido, cf. Mário Zingales, *L'Organizzazione della Creatività*, Bolonha, 1972, p. 70 e segs. Sob prisma diverso reafirma-se o que Émile Boutroux, nas primeiras décadas do século, apresentava como verdade adquirida pela ciência: "o acaso não é senão a medida de nossa ignorância" (*La Nature et l'Esprit*, Paris, 1926, p. 53). Boutroux contrapunha a essa concepção rigidamente determinista da natureza o "princípio da mudança contingente" (ver *De la Contingence des Lois de la Nature*, 8ª ed., Paris, 1915).

cidos por Hegel, Spencer ou Marx, sob o signo evolucionista de sínteses gradativas, um elemento brotando do interior numa sucessão crescente, quando a história só comporta sínteses abertas, num pluralismo de perspectivas. O novo, como pondera Ginsberg, não pode ser considerado potencialmente contido no velho[266].

Feita essa ressalva, ou melhor, fixada a natureza metodológica que circunscreve os objetivos das discriminações que vão ser feitas, parece-me que a historiografia contemporânea, apesar de variar, significativamente, quanto ao número das "estruturas históricas fundamentais", está acorde em negar qualquer interpretação *unilinear* ou *progressiva* da história, apontando antes distintos *ciclos culturais* ou *civilizações*, alguns com interações recíprocas e simultâneas, outros sujeitos a influências escalonadas no tempo, e outros ainda excepcionalmente cerrados em seu desenvolvimento próprio e concluso.

Esses "continentes históricos" do mundo da cultura, sobre cuja configuração só podemos formular "hipóteses de trabalho", obedecem a diferentes quadros de valores e de prioridades, e, mesmo quando neles é perceptível uma homóloga hierarquia de valores, a atualização destes obedece a distintos estilos ou formas de vida.

É conhecida a divergência dos antropólogos e historiadores quanto ao número e às características de cada tipo de civilização, sem falar no desacordo reinante no que se refere ao modo de conceituá-las, ou nas conflitantes teorias sobre os motivos ou o sentido de suas "trajetórias", mas me parece lícito admitir – embora se possa alegar que nesta minha posição atue certa dose de otimismo humanístico – que cada processo histórico particular se desenvolve no sentido de atingir "formas de vida e de trabalho" que sejam "formas de autoconsciência e liberdade", ou seja, como afirmação de valores que

266. Quanto a esse ponto, ver Ginsberg, *On the Diversity of Morals*, Melboume, Londres, Toronto, 1956, p. 181 e segs.

assegurem e acresçam a posição autônoma e diretora do homem no seio da natureza, segundo o clássico ideal de uma "comunidade de pessoas". A persistência desse objetivo não pode ter deixado de influir no processo geral dos fatos.

A história da cultura mostra-nos que a obra civilizadora do homem, além de seguir uma multiplicidade de diretrizes autônomas, não obedece a uma evolução monocórdia no seio de cada ciclo histórico. Mas, mesmo levando em conta as linhas entrecortadas e os inevitáveis avanços e recuos, se considerarmos cada "civilização" de *per si*, será possível observar que cada uma delas repete – consoante intuição poderosa de Vico – o ciclo solar, que é, *mutatis mutandis*, sincrônico com o nosso ciclo vital: de início dá-se a eclosão vacilante e deslumbrante da aurora, que prepara o zênite em sua esplêndida maturidade, para declinar rumo ao bruxoleio do crepúsculo e a igualdade unificante da noite. É claro que essa trajetória não tem periodicidade ou duração igual em todas as "civilizações", nem obedece a qualquer previsibilidade, mas tem sido constatado que a plenitude de sentido de uma civilização coincide com a plenitude dos *valores da pessoa*, na sua dupla expressão *vital* e *espiritual*, declinando à medida que eles se submergem na amorfia coletiva. Mera hipótese, é claro, mas não destituída de fundamento, visto como, por mais que variem as estruturas dos acontecimentos históricos, é sempre o homem que se mantém no centro deles, espectador sempre aparente, mas, no fundo, *protagonista* real do que se projeta no tempo.

É a razão pela qual, como salienta Morris Ginsberg, "há *ciência*, e não meras ciências quantos são os povos e as épocas; há *religião*, e não apenas religiões; civilização, e não simplesmente civilizações"[267], o que revela que, se não existe continuidade linear no processo histórico, é irrecusável o *continuum do espírito*, antes confirmado do que negado pela ocorrência de sempre reiterados esforços e tentativas de sínteses para atender às exigências de um ser situado num mundo que o desafia a continuamente transcender-se.

267. Ginsberg, *op. cit., loc. cit.*

Liberdade e cultura

XIV

Ora, *o ato de transcender-se a si mesmo*, inerente a todo e qualquer ato constitutivo do mundo cultural como realidade autônoma, pondo problemas e soluções que vão além das intenções e dos projetos de seus autores, só me parece suscetível de explicação se levarmos em conta dois fatores correlatos, referidos desde os capítulos iniciais deste livro: *a natureza intencional da consciência, e a objetivação como modo de ser essencial à vida do espírito.*

É a correlação dialética desses dois fatores, raiz ou fonte de toda a vida cultural, que explica a sua *continuidade*, podendo dizer-se dela o que Mondolfo diz da Filosofia, a qual, sob certo prisma, com ela se confunde: "A Filosofia, em todo o seu desenvolvimento histórico, sempre responde às exigências e ao trabalho anterior do próprio espírito humano. Sem dúvida, evolui com seus problemas, através da história, porém, esta não pode ser dividida em fragmentos incomunicáveis mutuamente, porque tem uma continuidade de desenvolvimento, na qual o passado nunca se torna estranho ao espírito presente, nem o presente pode jamais ser uma novidade absoluta, sem nenhuma relação com o passado"[268].

Fácil é compreender que essa problemática se liga, intimamente, ao problema essencial da liberdade que está

268. Rodolfo Mondolfo, *Problemas e Métodos de Investigação na História da Filosofia*, trad. de Lívia Reale Ferrari, São Paulo, 1969, p. 104.

na raiz de toda transcendência de algo para instauração dos entes que compõem o mundo da cultura.

São conhecidas as dificuldades em que se enredam os que procuram elaborar uma Teoria da Cultura no quadro da Teoria da Natureza, contestando, desse modo, o valor da *liberdade* como poder espiritual de opção e de seletividade operante na experiência como correlato da autoconsciência mesma do homem como *valor*. No máximo, se valem da tese espinosista da liberdade como "consciência da necessidade", ficando a cultura tributária da natureza.

Em ensaio intitulado "Liberdade e Valor", inserto em meu livro *Pluralismo e Liberdade*, já cuidei de vários aspectos desse problema, mas o que desejo agora ressaltar é que os bens culturais de qualquer espécie – desde o primeiro e mais rudimentar machado de sílex até a mais refinada conquista da Física nuclear, desde os desenhos rupestres às prodigiosas criações de Picasso – emergem da *liberdade constitutiva do espírito*, instauradora de novos sentidos e novas formas no fluxo experiencial.

Não se trata de reviver o problema do *livre-arbítrio*, que plana no vácuo da indeterminação e da indiferença, mas de compreender a liberdade como consciência de motivos e transcendência da fatualidade numa síntese aberta a novas opções, tal como se deu desde as opções germinais que se perdem na noite da história.

A liberdade põe-se, no plano experiencial, conforme tem sido reiteradamente salientado pelo pensamento atual, não apenas como *categoria ética* ou deontológica, mas também como *categoria gnoseológica* essencial à manifestação de algo novo no âmbito da experiência.

A dificuldade do problema da liberdade é que ela se confunde com o ser mesmo do homem. Se me ponho a pensar se sou ou não livre, iludo-me de estar

apenas pensando. Na realidade é o meu ser que se põe, em ato, no ato de pensar-me livre, de tal forma que a consciência da liberdade jamais é uma reflexão pura. Toda a reflexão sobre a liberdade envolve necessariamente o momento prático: é-se livre sempre para algo, senão em razão de algo, num campo de fins e de interesses. Enquanto me penso livre, sinto-me inserido num complexo de circunstâncias histórico-sociais que, tanto como o meu ser pessoal, constituem condição de minha liberdade mesma e elemento substancial dela.

Liberdade, como diz Lavelle, implica possibilidade e temporalidade[269]; mas não como sucessão ou ordem necessária, é claro, como se do passado brotasse a previsível solução para o futuro, mas antes como processo que tanto do futuro quanto do passado recebe valor e sentido.

Desse modo, toda opção ou eletividade ocorre num plexo condicionante de ordem fatual e axiológica, somente sendo possível à subjetividade superar esses fatores envolventes graças à imaginação criadora. Conforme pondera Vicente Ferreira da Silva, "o que denominamos liberdade, a noção e a realidade de autodeterminação da consciência, está essencialmente ligado à *facultas imaginandi*. É, no fundo, a imaginação que desdobra diante de nós as diversas alternativas de uma dada situação, o território opcional onde pode aprofundar-se a nossa escolha" (...) "Ser livre significa um ir-além-de-si-mesmo, um *dépassement* do conjunto do já realizado e do já dado"[270].

Acrescenta ele que esse *dépassement* nasce da estrutura projetiva-imaginativa da consciência ou, como afirma Herman Glockener, da *idealidade* ou da referência aos possíveis do nosso Eu, o que corresponde à

269. Cf. Lavelle, *Traité des Valeurs*, 1951, t. I, p. 417 e segs.

270. Vicente Ferreira da Silva, "Liberdade e Imaginação", em *Obras Completas*, cit., vol. II, p. 386.

noção husserliana de consciência intencional dotada, a meu ver, de poder nomotético ordenador dos conteúdos e significados que a imaginação criadora capta do real.

Não acompanho, porém, Ferreira da Silva quando assevera que "quem diz ação na escala humana refere-se ao cumprimento de finalidades ou teleologias bosquejadas pelo *Eu Cultural*". Tal modo de ver enquadra-se no contexto de sua concepção metafísica, ultrapassando os limites da experiência e, por conseguinte, os da Ontognoseologia, na qual se situam os objetivos estritos de minha pesquisa. No âmbito ontognoseológico não se pode afirmar que os atos de livre escolha, instituidores dos bens culturais, não passam de liberdade reflexa ou aparente que se desenvolve segundo linhas bosquejadas pelo Eu Cultural ou por poderes numinosos. O que se constata nos quadros experienciais é tão-somente o ato de autodeterminação inovando no processo dos eventos, não sendo possível afirmar com segurança qual a "finalidade global" que governa a experiência histórica.

O máximo que podemos adiantar, como campo de provável desenvolvimento, é que as linhas resultantes de opções livres se desenrolam sempre com referência ao foco irradiante da subjetividade transcendental, na qual liberdade e valor se co-implicam coincidindo com a emergência da pessoa *humana* no evolver da biosfera: como bem acentua Georges Bastide, a *pessoa* nasce de uma conversão espiritual, quando a consciência abandona a sua nativa crença na exterioridade para volver à interioridade reflexiva, onde ela se experimenta, ao mesmo tempo, como liberdade e como dever[271], podendo, penso eu, ser vista como centro polarizador da experiência cultural.

Converter tal perspectiva em lei imanente à fenomenologia do espírito, governando-lhe os sucessivos momentos, foi a poderosa inovação de Hegel em relação a Kant, mas, desse modo, na medida em que a Teoria do Conhecimento perdia seus títulos de "indagação autônoma", a liberdade, que já fora excluída por Kant dos domínios da experiência ética, reduzia-se a liberdade reflexa, inserida de antemão na dialeticidade do espírito objetivo.

271. Cf. Georges Bastide, *Traité de l'Action Morale*, Paris, 1961, vol. I, 2° Livro, "Axiologie Morale des Personnes".

Na posição ontognoseológica, ao contrário, a liberdade readquire seu lugar na temporalidade – sendo esta, sem dúvida, uma das contribuições fundamentais de Henri Bergson – de tal sorte que os atos livres não passam pelos interstícios ou crivos de uma rede preordenada de valores, ou eventos, nem se reduzem a simples momentos reflexos de algo superior a eles: o homem assume, ao contrário, em si mesmo e por si mesmo, os riscos de suas opções.

XV

Nesse ponto, afloramos um assunto dos mais complexos da Teoria do Conhecimento, sobretudo tendo em vista que procuramos nos manter fiéis aos limites inerentes a toda investigação de caráter experiencial.

À Teoria do Conhecimento como tal não é dado recorrer a fins imanentes ou transcendentes, à cuja luz seja possível fundar, em última instância, as escolhas que a espécie humana realiza ao longo da história, autoconstituindo-se e, *eo ipso*, inovando em relação à natureza, embora com base em suas leis e estruturas, consoante logo mais será examinado. Não refoge, porém, da experiência, mas antes é fruto dela, constatar que o mundo cultural é "criação humana", ou resultado da participação criadora do homem, de tal modo que, consideradas no "horizonte histórico" de cada civilização, as opções feitas por um protagonista, que se mantém fundamentalmente o mesmo, não podem deixar de apresentar certas linhas dominantes e até mesmo determinadas *invariantes* axiológicas.

Pois bem, é nesse contexto cultural que as opções da liberdade se apresentam como *opções concretas*, vinculadas ao duplo pressuposto de *causas e motivos*, numa teleologia que não é predeterminada, nem sequer esboçada por outrem que não o homem mesmo. A Teoria do Conhecimento, em suma, não pode deixar de mover-se, deliberada e conscientemente, no chão terreno da intersubjetividade e da cultura, fiel à renovada tentativa de um saber positivo que só pode ser fruto de amplo e livre diálogo crítico revelador do que há de comum e de distinto entre os homens. Desse campo é possível descortinar-se, é certo, a problemática do Absoluto, mas a Ontognoseologia, *qua talis*, não pode transcender a fronteira da Metafísica, sob pena de negar-se a si mesma, a não ser de forma conjetural.

Tal opção envolve todos os riscos inerentes à liberdade, o que significa, acorde com o que já foi dito em capítulos anteriores, que a vida cultural é uma *aventura*, enquanto desbrava sempre inesperados caminhos, o que exige, por essa razão mesma, que o valor da *tradição* também seja considerado com igual amor. Uma tomada de posição desse tipo, fundada em *pluralismo e liberdade*, tem evidentes conseqüências de caráter prático, no plano das ordens ética, jurídica ou política. Ela nos ensina, por exemplo, que não há possibilidade de experiência de liberdade política quando se pretende ilusoriamente situar as escolhas e as ações individuais e coletivas entre as cercas protetoras de uma segurança total sem riscos, concebidos estes segundo um modelo que não apenas se quer, mas se quer seja por todos desejado.

A liberdade, em suma, vive entre dois pólos, que são os riscos reais que a ameaçam, consoante este ensinamento lapidar de T. S. Eliot: "O perigo da liberdade é a deliqüescência; o perigo de uma ordem estrita é a petrificação[272].

272. T. S. Eliot, *Notas para la Definición de la Cultura,* trad. de Jerônimo Alberto Arancibia, Buenos Aires, 1949, p. 119.

Natureza e cultura

XVI

Após tudo o que foi afirmado sobre história e cultura, poder-se-ia pensar que a natureza, reduzida à "base física do espírito", ficou submersa no mar dos símbolos e sistemas que o homem constitui através de milênios, impelido pela irrenunciável tarefa de construir o mundo cultural como sua morada, tarefa indeclinável, mas paradoxalmente fundada em sua radical liberdade criadora.

Quem, porém, penetrou no sentido efetivo de minhas asserções deve ter percebido quão ilusória seria a extrapolação da cultura, para convertê-la em realidade "*a se*", capaz de significar algo desvinculada de sua base natural. A simples colocação ontognoseológica da experiência, como correlação subjetivo-objetiva, já tornaria inviável a absolutização, quer da natureza, quer da cultura.

É claro que, ao olhar de um adepto da Filosofia naturalista tudo é natureza, a cujas leis John Dewey, por exemplo, confere caráter *instrumental* em si, de tal modo que o homem resulta ser mero *operador* de meios postos à sua disposição pela descoberta científico-positiva de "propriedades e relações das coisas, em virtude das quais são estas suscetíveis de ser usadas como instrumentalidades". Donde o entendimento de que "o espírito é uma função de interação social e uma autêntica expressão dos acontecimentos naturais quando estes alcançam a etapa de sua ampla e mais completa ação recíproca"[273].

273. John Dewey, *La Experiencia y la Naturaleza,* cit., p. XIV e segs. e, ainda, *Human Nature and Conduct,* Nova York, 1930, p. 295 e segs. Uma tentativa de ir além do naturalismo, mas, através dele, parece-me a obra de Patrick Romanell, *Para um Naturalismo Dialético,* trad. de Luis Washington Vita e Romeu de Mello, Lisboa, s.d.; onde se lê: "Cultura não é apenas o *locus* dos poderes naturais do homem. É também, por essa mesma razão, o ponto de comunicação que torna possível a continuidade do homem e da natureza. Cultura é natureza *humanizada.* Por outras palavras, *natureza humana é,* paradoxalmente, *natureza cultural"* (p. 144).

A essa luz é evidente que a cultura não é senão um modo de ser da natureza.

Em linha paralela, nos domínios do materialismo histórico oitocentista, todo o mundo cultural, reduzido singelamente a uma estrutura fundamental a que correspondem múltiplas superestruturas, não seria senão um modo de ser da matéria, estando natureza e cultura submetidas à sua imanente dialeticidade. Assente o pressuposto materialista, natureza e cultura, ou natureza e práxis tornam-se termos, senão idênticos, pelo menos reversíveis, consoante colocação de Gramsci ao estranhar que Lukács houvesse posto em dúvida a dialética da natureza[274].

Em campo oposto, mas coincidente quanto ao resultado de igual identificação, desenrola-se o culturalismo absoluto, irmão gêmeo do idealismo absoluto, com a afirmação de que a natureza, antes de ser objeto do pensamento e da ação do homem, é "gnoseologicamente o nada", pura indeterminação e massa informe que o espírito converte em realidade significante, constituindo-a segundo suas leis ordenadoras: natureza é o que o homem percebe através das lentes da cultura, ou se insere no pensamento tornando-se história. É o que se delineia, por exemplo, na obra de Collingwood[275], o qual,

274. Escreve Gramsci: "Parece que segundo Lukács somente se pode falar de dialética com referência à história dos homens, e não da natureza. Pode estar certo e pode estar errado. Se a sua afirmação pressupõe um dualismo entre a natureza e o homem, labora em erro porque cai numa corrupção da natureza própria da religião e da filosofia greco-romana e também própria do idealismo, que realmente não consegue unificar ou relacionar, senão verbalmente, o homem e a natureza, mas se a história humana deve ser concebida também como história da natureza (também através da história da ciência) como pode a dialética ser desvinculada da natureza?" (*Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce,* cit., p. 145).

275. Cf. R. G. Collingwood, *The Idea of Nature,* Oxford, 1945, p. 176 e segs., com esta asserção peremptória: "ninguém pode entender ciência natural se não entende de história; ninguém pode responder à pergunta sobre o que seja a natureza se não souber o que é a história." Cf., outrossim, do mesmo autor, *The Idea of History,* Nova York, 1956.

após uma análise exaustiva do conceito de natureza, desde a cosmologia iônica até Whitehead, conclui que, se um fato científico é um evento no mundo da natureza, a respeito do qual se formulam hipóteses e teorias, deve-se admitir que "*fatos científicos* são uma classe de *fato histórico*; ninguém podendo compreender o que seja um fato científico se não entender de Teoria da História o bastante para saber o que é um fato histórico".

Enquanto nos mantivermos presos a essas ou a outras alternativas, tudo redundará num círculo vicioso, não se indo além da tese de Jacques Monod, para quem a *cultura* corresponde a uma *segunda evolução*, complementar da *evolução* que permitiu fosse o homem tirado do "reino do acaso" para ser transferido ao "reino da necessidade", ao serem as inovações vitais inseridas no código genético, tendo-se operado a emergência da cultura graças sobretudo à interação da linguagem com as células corticais do homem.[276]

A distinção entre natureza e cultura tem, penso eu, outra razão e alcance, resultando da verificação, feita no plano ontognoseológico, de que há um domínio da realidade (tomada essa palavra em seu sentido lato, como a totalidade dos *objetos*, desde os "físicos" até os "ideais"), há uma espécie de realidade que *não comporta inovações (é o mundo da natureza)* enquanto outra há que se singulariza pela *possibilidade de nela se instaurar algo novo, e é o mundo da cultura.*

A pedra angular da Física é, sabidamente, a Primeira Lei da Termodinâmica, segundo a qual "*nem massa nem energia podem ser criadas ou destruídas*", e dificilmente se compreenderia a experiência cultural se essa lei fosse estendida, por assim dizer, à *energia espiritual*. No fundo, a natureza, por mais que contínua e indefinidamente se transforme, sempre se repete, no sentido de que toda transformação se subordina às suas

276. Cf. Monod, *op. cit.,* pp. 144-151.

leis imanentes, ainda que, em certos casos, opere o "princípio de indeterminação" de Heisenberg. Já no plano cultural, acrescenta-se algo à natureza com sistemática inserção do *valor* alterando o sentido dos eventos. Daí poder-se dizer que a natureza não foge à sua imanente programação, admitida como um pressuposto de sua cognoscibilidade positiva. O pressuposto da cognoscibilidade da cultura é, ao contrário, o poder de inovação sintetizante e simbolizante (*nomotético*) do espírito.

Seja-me permitido reproduzir o que escrevi ao correlacionar "tridimensionalismo jurídico" com "historicismo axiológico": "Na sua renovada faina de realizar sínteses libertadoras da empiria, o espírito se objetiva, ou seja, põe *in esse*, no quadro do já dado, realidades inéditas, formas de vida que enriquecem a natureza: é o mundo das *intencionalidades objetivadas*; é o mundo do espírito objetivante. Note-se que evito a expressão *espírito objetivo*, que poderia sugerir a idéia de algo desligado da natureza e em si mesmo predeterminado e concluso, com olvido da ineliminável participação da subjetividade objetivadora"[277].

Posta nesses termos, a distinção fundamental entre natureza e cultura não implica nenhuma contradição ou antítese, mas antes leva ao reconhecimento de sua recíproca complementaridade. É ainda a Nikolai Hartmann que devemos o esclarecimento de um ponto que me parece essencial: se não houvesse leis na natureza não haveria cultura, sendo a causalidade essencial à liberdade[278].

277. Cf. Miguel Reale, *Teoria Tridimensional do Direito*, 5ª ed., São Paulo, 1994, p. 129 e segs., onde a minha concepção do historicismo axiológico oferece outras perspectivas além das expostas no presente livro. No mesmo sentido, cf. minha *Filosofia do Direito*, 18ª ed., cit., sobretudo o título IV intitulado "Ética e Teoria da Cultura" (pp. 217-279) e *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, São Paulo, 1996.

278. Sobre essa questão nuclear insisto em minha *Filosofia do Direito*, 18ª ed., cit., pedindo atenção para este enunciado básico de N. Hartmann: "Uma vontade livre com o seu modo finalístico de eficácia é somente possível num mundo causalmente determinado. Semelhante mundo, ontologicamente considerado, não se situa em relação antitética com a liberdade da vontade" (*Ethics*, trad. de J. H. Muirhead, Londres, 1950, vol. III, p. 77 e segs.).

Parece paradoxal, mas é verdadeiro. Se o mundo físico (*lato sensu*) fosse absolutamente indeterminado, não haveria possibilidade de ação para atingir-se qualquer fim, visto como *causa* está para *efeito* assim como *meio* está para *fim*. Nem se diga que, na concepção atual das ciências naturais, não caberia mais falar em *causalidade*. Tal afirmação, freqüentemente repetida, resulta da equívoca identificação de causalidade com determinismo. O que se impõe é dar novo sentido ao "princípio de causalidade". Como escreve, por exemplo, Hans Reichenbach, "se a causalidade passar a ser enunciada como um limite de implicações probabilísticas, é claro que tal princípio poderá subsistir, mas no sentido de uma hipótese empírica"[279]. Determinação e indeterminação, como elementos de leis probabilísticas, inscrevem-se, pois, no atual conceito de causalidade, sendo o indeterminismo considerado, consoante o adverte Zubiri, "uma das formas da causalidade".

Essencial é observar que, tanto à luz do determinismo quanto do indeterminismo, nenhum cientista da natureza recorre a explicações que importem a admissão de uma opção ou autodeterminação por parte de qualquer dos componentes de uma relação fatual ainda que o desenrolar dos fatos seja insuscetível de previsibilidade segundo os critérios de certeza estrita que caracterizaram a antiga Epistemologia.

A possibilidade de uma opção perante *alternativas* ou uma *tomada de posição* como variante no processamento do real, tenhamos ou não consciência dessa par-

279. V. H. *Reichenbach, I Fondamenti Filosofici della Mecanica Quantica*, trad. de Caracciolo di Fonsio, Turim, 1954, p. 20 e *passim*. Numa posição lingüística radical, Vilem Flusser entende que a causalidade é apenas uma categoria de algumas línguas, que outras línguas desconhecem (cf. *Língua e realidade*, São Paulo, 1963, p. 120). É o caso de perguntar se a "causalidade" não fica subentendida num circunlóquio de palavras, quando o signo verbal inexiste.

ticipação inovadora, eis a fonte da *cultura*. Essa capacidade de transcender os fatos e de convertê-los em modelos de natureza teórico-prática marca a presença do homem no cosmos, brotando das raízes de sua própria vida.

É a razão pela qual afirmo, desenvolvendo idéias do último Husserl, que a causalidade que nos permite compreender os fatos humanos *é a causalidade motivacional*[280], para indicar que os nexos que explicam a natureza constituem a base indispensável à emergência de *motivos* e conseqüentes opções seletivas, que se espelham nas formas simbólicas de nosso *compreender* e *operar*.

XVII

Não é apenas sob esse prisma que se revela a complementaridade entre natureza e cultura, mas também porque sem esta a natureza nada "significaria".

Entendamo-nos. Poderá alguém inferir a conseqüência de que a natureza, por si só, "nada representa", mas o absurdo de tal assertiva torna-se evidente ao simples pensar na precariedade dos "bens culturais" do homem ante os cataclismos naturais, um tufão, uma erupção vulcânica, um terremoto. A cultura convive com a natureza como Ulisses com Polifemo, temerosa do mínimo movimento anômalo do gigante.

Não, não é nesse sentido que digo que a cultura torna a natureza significante, mas sim para indicar que é graças às Ciências e às Artes, à Filosofia e à Linguagem etc., que a natureza não só é perceptível e presente ao nosso espírito, mas se revela num "contexto de significações".

280. Stefano Zecchi, apreciando com vigor a distinção husserliana entre *causalidade e causalidade motivacional*, esclarece que a primeira, própria das ciências naturais, encontra seu correlato nas próprias leis naturais, de tal modo que "a relação real-causal determina o conceito de realidade, a realidade é causalidade. A motivação, ao contrário, é lei fundamental da vida espiritual, explica os fatos da vida do espírito". A relação causal desenvolve-se de maneira distinta: "no mundo natural, a causalidade expressa o conceito mesmo de realidade; no mundo espiritual, a causalidade estabelece relações entre atos, ou entre atos e dados do ambiente experienciado" (*Fenomenologia dell'Esperienza*, cit., p. 47).

É o motivo pelo qual mesmo as ciências, como a Física ou a Química, que estudam *objetos naturais*, são, enquanto estruturas ou modelos teóricos, *bens de cultura*, integrando o mundo cultural tanto como as formas de conhecimento cujo objeto já seja de per si um *objeto cultural*, produto do trabalho operoso do homem, como o Direito, as Artes, os processos econômicos e éticos.

Cabe aqui, aliás, uma ponderação que me parece esclarecedora de vários aspectos do assunto que estamos focalizando. Nada há de mais equívoco do que pensar que somente as ciências naturais nos dizem o que a natureza é.

A bem ver, o que a Física, a Química, a Astronomia ou a Biologia nos oferecem são *leis universais*, ou, mais prudentemente, leis cuja adequação se considera, até novos testes em contrário, correspondentes à generalidade dos fenômenos observados. Tais leis se expressam por meio de fórmulas e modelos matemáticos, símbolos lingüísticos, teorias e tipos de estruturas, como a dos átomos e moléculas, mecanismos e velocidades, dimensões e sistema de força, processos evolutivos e variantes etc. Como provavelmente essas leis e símbolos, formulados em função do observado na Terra, sejam iguais aos de outros planetas, e possivelmente se estendem a todo o cosmos, tais *esquemas ideais* nada dizem sobre a *singularidade* do mundo que é objeto de nossa experiência vital.

Lembro, a esta altura, as belas páginas que Euclides da Cunha esculpiu como prefácio aos *Poemas e Canções* de Vicente de Carvalho, pondo em realce o caráter simbólico e conjectural do saber científico. "Destarte, sublinha ele, se constrói uma natureza ideal sobre a natureza tangível. Iludem a nossa incompetência para abranger a simultaneidade do que aparece, por meio de

processos vários nos nomes pretensiosos, mas na essência perfeitamente artísticos, porque consistem em exagerar os caracteres dominantes dos fatos, de modo a facultar-nos uma síntese, mostrando-no-los menos como eles são do que como deveriam ser. Assim nós vamos idealizando, conjecturando, devaneando (...). Pelas vigas metálicas de nossas pontes, friamente calculadas, estriam-se as *curvas dos momentos*, que nos embridam as fragilidades traiçoeiras do ferro. E ninguém as vê, porque são ideais. Calculamo-las; medimo-las; desenhamo-las – e não existem"[281].

Não é preciso, pois, aderir ao transcendentalismo kantista que inspira Cassirer para concordar com ele quando faz observações que, substancialmente, coincidem com a imagem dada por Euclides da Cunha sobre as ciências da natureza: "Todos os conceitos da Física não têm outro objetivo senão transformar em um sistema, em um conjunto coerente de leis, a *rapsódia das percepções* com que o mundo se nos apresenta realmente"[282].

No mesmo diapasão, pondera Husserl que a natureza que o físico nos apresenta são coisas que se convertem em "predicados físicos", tais como o peso, a massa, a temperatura, a resistência elétrica. Da mesma forma, os acontecimentos e as conexões percebidas são determinados mediante conceitos como força, aceleração, energia, átomo, íons etc. A coisa percebida é apenas um X sobre o qual devem se constituir as objetividades espaciais[283].

281. Cf. Euclides da Cunha, "Prefácio" a Vicente de Carvalho, *Poemas e Canções*, São Paulo, 8ª ed., 1968, p. I. Essas observações de Euclides, de tão visível atualidade, eu as lembrei em um livro da juventude, *O Estado Moderno*, 3ª ed., 1935, p. 41 e segs., ilustrando o "convencionalismo científico" de Le Roy, Poincaré, Vaihinger. Infelizmente, a paixão ideológica lançou ao olvido meditações filosóficas que talvez ainda hoje se possam ler com proveito...

282. Cassirer, *Mito y Lenguage*, cit., p. 36.

283. Cf. Husserl, *Ideen*, trad. italiana citada, p. 116 e segs. A essa forma extrínseca de percepção, Husserl contrapõe a percepção do real

O modo pelo qual as ciências físicas nos apresentam a natureza faz-me conjeturar sobre a "imagem" que teria da Terra um astronauta, oriundo de outro planeta, e que aqui aportasse, após um cataclismo que houvesse destruído todas as "construções" materiais e espirituais do homem, salvando-se apenas os livros de Física, Química, Botânica ou Mineralogia: seria uma imagem do *genérico*, mesmo quando focalizadas as particularidades e minúcias dos cristais ou das orquídeas. Apenas as fotografias e os desenhos, as "ilustrações" das obras, segundo sua maior ou menor expressividade artística, dariam pálida imagem da Terra e de nossa experiência cotidiana.

Se, ao contrário, entre os salvados da destruição do mundo da cultura figurassem obras de arte, filmes, fotografias e desenhos, discos e "cassettes", romances e poesias, códigos e implementos mecânicos, a imagem do mundo seria bem outra, na *singularidade de nossa vivência*, palpitante de luz interior espiritual no horizonte do tempo. Aventuro-me a pensar que, se somente tais bens culturais houvesse, com base nas leis gerais do cosmos seria possível ao astronauta preencher as lacunas deixadas pelo desaparecimento das descobertas dos nossos cientistas da natureza...

Essa incursão pelo mundo hipotético da *science fiction* serve para ilustrar duas verdades essenciais: a de que o poder de inovar, próprio da cultura, implica o risco de *perecer*, na medida da finitude do humano; e que a Arte, a Filosofia e a Poesia são *formas de conhecimento* da Natureza, tanto como as ciências que conjecturam sobre as suas relações imanentes.

Não se pense, todavia, que, pelo fato de reconhecer a interferência positiva do homem nos processos

como *Erlebnis*, como *vivido*, que não se eclipsa nem se esvai na espacialidade simbólica, mas se mantém como unidade intencional aderente à totalidade do real (*ibidem*).

naturais, desviando-os de seus cursos, concebo essa participação de maneira otimista, como se "historizar" a natureza significasse sempre um avanço para melhor. Ao contrário, a consciência universal do trágico fenômeno da poluição está aí demonstrando quão maléfica pode ser a ação do homem, como o maior dos destruidores das riquezas naturais. É assunto que tem provocado reiterados e nobres alarmes, reclamando imediatas providências "antes que a natureza morra"[284].

284. Cf. Jean Dorst, *Antes que a Natureza Morra*. Coordenação de Mário Guimarães Ferri e trad. de Rita Buongermino, São Paulo, 1973.

Capítulo IX
NA FRONTEIRA DA METAFÍSICA

Da experiência artística

I

Não foi o meu propósito, ao iniciar este livro, oferecer ao leitor um panorama das diversas espécies de experiência, não só por ser tarefa superior às minhas forças, mas também porque pressupõe a convergência de múltiplas pesquisas interdisciplinares. Meu objetivo basilar é contribuir para determinar a fundação da experiência, indagando da possível correlação de suas diversas formas com a unidade da consciência transcendental, fazendo corresponder a cada tipo delas um tipo diverso de tempo. A tarefa, a meu ver fecunda, de um cotejo entre as diversas formas de experiência, como assinalei na Introdução, é de manifesto caráter interdisciplinar; graças a uma multiplicidade de perspectivas, será possível não confundir o "retorno às coisas", reclamado pela Filosofia contemporânea, com a redução de todos os modelos de conhecimento à "experiência" concebida em termos de ciência natural.

Em outras obras e com outros intuitos, já tive oportunidade de abordar as experiências ética, política, econômica ou jurídica – ou seja, aquelas em que a nota da *normatividade* está mais ou menos presente, e seria fora de propósito repetir-me –, mas penso eu que há dois tipos de experiência, a artística e a religiosa, cuja análise nos permite compreender melhor a necessidade de uma revisão radical do conceito de experiência.

Uma das características da atual compreensão da arte é a convicção dominante de que a experiência

estética, tanto como a religiosa, é marcada pelo sentido de universalidade, não sendo mais concebida como o reino de alguns eleitos ou privilegiados. O sentido estético é uma das dimensões naturais do ser humano, revelado desde a tosca e ingênua admiração da natureza, acompanhada de rudimentares formas expressivas, até refinadas estruturas artísticas que parecem criações *ex nihilo*, com fuga ou repulsa do que brota da consciência ou do âmago das coisas.

A "experiência artística" revela-se com qualidades próprias no âmbito da "experiência estética", sendo uma especificação desta: distingue-se pela passagem de uma atitude simplesmente contemplativa ou hermenêutica, como a do homem comum que contempla um quadro ou lê uma poesia, para uma "*atitude objetivante*" e criadora. A atitude do artista é marcada pelo impulso de instaurar, conferindo-lhes "realidade autônoma" as obras com que ele visa atualizar os seus motivos criadores, numa identificação ou encarnação objetiva entre criador e criatura, palavra e coisa, motivo e obra, ainda que, tão logo concluída esta, possa ser seu autor primeiro a senti-la diversa ou distinta de si.

A colocação do problema em termos de experiência já nos permite, desse modo, distinguir dois domínios que andam muitas vezes confundidos: a experiência estética em geral e a experiência estética do artista. Uma posição singular corresponde à "experiência do crítico", que atua como *elemento mediador* entre as outras duas, sendo, todavia, criador, a seu modo, de valores artísticos autônomos.

Cumpre observar que o aparecimento da Estética como parte autônoma da Filosofia ocorreu tão logo se teve plena percepção da especificidade da "experiência estética". Coube aos filósofos e ensaístas ingleses do século XVIII, como Shaftesbury, Hume, Hutcheson, Addison ou Burke, com as suas análises sutis da atividade artística, sob inovador enfoque psicológico, revelar-

nos não somente a naturalidade e a *atuação autônoma* de seus motivos determinantes, independentemente de propósitos sociais ou religiosos, como também as notas distintivas de seu *conteúdo*, tais como a atenção ou o prazer desinteressados ou a natureza emocional e direta própria do "experimento estético". Entreabria-se, desse modo, uma via cognoscitiva nova de natureza "empática", precursora do conceito contemporâneo da compreensão como "vivência" (*Erlebnis*).

É sabido que foi com base nessas preciosas contribuições que Kant (antes de Husserl ter desenvolvido a sua teoria da *redução eidética*) passou da "análise psicológica" para a "análise fenomenológica" do problema estético, nas páginas imortais da *Crítica do Juízo*, onde pela primeira vez se configuram nitidamente as notas conceituais do *juízo estético*. Assiste razão a Harold Osborne quando pondera que, enquanto os analistas ingleses "se interessavam pela descrição psicológica da *atitude estética* e das diferenças psicológicas entre ela e as atitudes de atenção que adotamos na vida prática", Kant alterou o sentido do problema, pondo-o em termos de pesquisa sobre a natureza do *juízo estético*, "extremando a experiência estética, como modo de percepção direta, de todas as formas de pensamento conceitual". Destarte, a maneira de abordar o assunto, utilizada por Kant, foi, de modo geral, a que hoje denominamos *fenomenológica* e não psicológica[285].

As análises fenomenológicas, psicológicas e lingüísticas, que vêm sendo desenvolvidas sobre a experiência estética, e, de maneira especial, sobre o fenômeno da *criatividade*[286] – campo em que ainda começam

285. H. Osborne, *Estética e Teoria da Arte*, trad. de Octavio Mendes Cajado, 2ª ed., São Paulo, 1974, p. 158.

286. Sobre o problema da *criatividade*, ver Abraham Moles, *A Criação Científica*, trad. de Gita K. Guinsburg, São Paulo, 1971; a coletânea de B. Ghiselin, *The Creative Process*, Universidade da Califórnia, 1952; Zingales, *op. cit.*; Boirel, *L'Invention*, 3ª ed., Paris, 1966; Harold H.

a se firmar diretrizes verdadeiramente fundantes –, estão dando, aos poucos, novo sentido à Estética e à Filosofia da Arte (distinção esta que se torna mais nítida, penso eu, em função dos três tipos de experiência já apontados), superando-se a linha do discurso concentrado especialmente sobre a natureza da arte em seus aspectos emocional, simbólico, formal, lúdico, expressivo, gratuito, funcional, figurativo etc., para lograr-se uma compreensão mais dinâmica, com toda a riqueza de motivos e imprevistos inerentes à vida humana.

A "teoria da experiência estética", um dos mais fascinantes capítulos da Teoria da Experiência, embora não se confunda com a Estética ou a Filosofia da Arte, é a base natural sobre a qual as pesquisas filosóficas ganham maior consistência, não sendo demais ressalvar que, a meu ver, a Fenomenologia ou Ontognoseologia, dada a sua natureza fundamentalmente metodológica, não conduz a uma "Estética fenomenológica ou ontognoseológica", mas abre campo à mais viva e concreta compreensão do belo e de suas formas.

Ao empregar aqui os termos "forma" e "belo", não estou reduzindo a experiência estética a uma elaboração de "formas" consideradas artísticas só enquanto dotadas de determinados requisitos de "beleza", mas apenas indicando o fato fundamental de que toda criatividade artística se desenrola numa tentativa de superamento de uma realidade dada, cuja gênese obedece a infinitas *causas-motivacionais*, rumo à constituição de uma "unidade significativa", em si plena e conclusa, que, na falta de mais apurada expressão verbal, consideramos uma "forma de beleza". Se sobre essa díade não se pode fixar um código de critérios reguladores de sua força comunicativa, capaz de revelar a especificidade de

Anderson, *Criativity and its Cultivation*, Nova York, 1969; George F. Kneller, *Arte e Ciência da Criatividade*, trad. de José Reis, S. Paulo, 1968 e a coletânea de Calvin W. Taylor. *Criatividade: Progresso e Potencial*, trad. de José Reis, São Paulo, 1971, com ampla bibliografia.

sua *linguagem própria*, parece-me que têm sido frustrados todos os esforços no sentido de expulsar a *beleza* dos domínios da arte, somente pelo fato de não lograrmos defini-la. Até hoje os juristas discutem sobre o conceito de direito, mas isso não impede, até nos ajuda a compreender a natureza dialética da experiência jurídica, como experiência universal. Assim acontece com a experiência artística, que perderia seu fascínio se, ao lado das criações harmoniosas ou simetricamente compostas de um Rafael, não esplendesse a aparente desintegração convulsiva do real que é a nota típica de certas obras de Picasso.

Completando, se não retificando até certo ponto a Estética de Benedetto Croce, para dar mais relevância a problemas de conteúdo, Luigi Stefanini concebe a arte como *palavra absoluta*[287].

Tal modo de ver, que tem o mérito de ressaltar o valor em si mesmo concluso da obra artística, torna-se, penso eu, ainda mais concreto numa visão da arte como imediata expressão do poder nomotético ou simbolizante da consciência intencional no ato em que ela constitui uma estrutura significativa válida em si e por si, dotada de sua própria lógica e linguagem, no contexto da experiência humana. O artista é, antes de tudo, um *criador de modelos*, de *estruturas significantes* como puras percepções objetivadas. A instauração dessas novas realidades, que se projetam fora do sujeito e passam a valer distintas de seu criador, só aparentemente rompem a correlação subjetivo-objetiva, tantas vezes apontada neste livro como nota essencial a qualquer forma de experiência – porquanto o advento do modelo artístico representa mais uma das possíveis projeções da consciência intencional quando esta não apenas modela algo sob o estímulo da criatividade, mas lhe confere, conco-

287. Luigi Stefanini, *Trattato di Estetica*, Brescia, 1955, Cap. 3º. No mesmo sentido, cf. Romano Galeffi, *Investigações de Estética*, Salvador, 1971, p. 97.

mitantemente, *objetividade perceptiva*, válida em si e por si, *na unidade absoluta de forma e conteúdo*. A experiência artística, como tal, é experiência da criatividade, como momento singular na genérica experiência estética. Essa unidade concreta de forma e conteúdo é posta em realce por Antonio Serravezza quando, ao analisar a "experiência musical", salienta que "não tem sentido conceber a forma como um recipiente no qual se injeta o som", pois "qualquer ouvinte sabe que está ouvindo música, e não sons quaisquer, somente pelo fato de que, na realidade sonora que ele experiencia, percebe uma ordem intencional, uma estrutura que ele está em condições de reconhecer". Desse modo, conclui ele, a *forma* não se contrapõe dualisticamente à noção de *conteúdo*, nem se configura como seu correlato: os sons, em suma, não são conteúdos de uma forma, mas sim *a forma musical mesma*[288].

Dir-se-á que essa "unidade significante" também ocorre na construção de qualquer artefato, mas não há tal. Os meros artefatos têm caráter instrumental, valendo em função do uso ou do fim a que se destinam, enquanto, desde a origem dos estudos estéticos, se reconhece a falta de correlação da obra de arte com fins práticos, embora, tal seja o campo em que ele se move, o artista deve levar em conta a "finalidade" do objeto, que se integra na "forma" constituída, alterando-se a sua "manualidade originária". Só nesse sentido se pode falar em "arte funcional".

Ora, a unidade axiológico-expressiva do fato artístico leva-me a não concordar com a colocação kantiana da experiência estética como correspondente a *juízos teleológicos*, o que se explica dada a reduzida compreensão que em sua obra e em seu tempo se tinha da Axiologia. Toda teleologia implica uma adequação de meios a fins, o que me levou a afirmar, em páginas anteriores, que o fim é o valor mesmo racionalmente reconhecido como motivo de um comportamento, do que deflui a necessária eleição de meios idôneos a alcançar a meta proposta. No âmago de todo juízo teleológico palpita o "interesse" pelo valor convertido pela razão em objetivo do agir. Na experiência estética ou artística, ao contrário, não se visa atingir algo distinto do objeto esteticamente experienciado: essa experiência tem a singularidade de ser ela mesma a sua recompensa. Essa característica da *autorecompensa* tem sido posta em evidência pela Estética de nossos dias. Aliás, a própria noção do belo, dada por Kant, "belo é o que agrada independentemente de um conceito", parece-me que não se enquadra em um "juízo teleológico"; tal noção corresponde antes a um "juízo axiológico", válido com independência de qualquer relação meio-fim.

288. Antonio Serravezza, *Sulla Nozione di "Esperienza Musicale"*, Bari, 1971, p. 87 e segs. Sobre *som e forma*, ver Friedrich Kainz, *Estética*, trad. de Wenceslao Roces, México-Buenos Aires, 1952, p. 348 e segs. e p. 366 e segs.

II

A experiência artística, tanto como as demais modalidades de experiência, liga-se às demais expressões da vida humana, razão pela qual, por mais que se queira circunscrevê-la à estrutura ou à linguagem objetivadas nas obras construídas, impossível se me afigura abstraí-la completamente do "horizonte cultural" em que ela se desenvolve, pondo-se entre parêntesis a pessoa do artista. Se, depois, a obra de arte é suscetível de contemplação ou interpretação autônoma, que transcende o plano das intenções originais de seu criador, este é problema que se situa no campo da Estética *qua talis*. De qualquer modo, a correlação "artífice-artefato", como concreto dado experiencial, será sempre não apenas útil, mas essencial à captação do significado universal objetivado nas obras de arte.

É claro que ultrapassa os limites destas considerações finais o estudo da gênese da experiência artística, que não pode ser confinada, penso eu, em uma originá-

ria configuração numinosa, nos quadros de uma teofania, de cujas inspirações transcendentes a arte ter-se-ia emancipado, como filha rebelde que a pouco e pouco se desprende de suas matrizes.

Se a religião foi a fonte primordial do fenômeno artístico, este responde a outras motivações inerentes ao "mundo da vida", desde impulsos pragmáticos ao simples prazer lúdico.

Essa vinculação entre arte e religião leva-nos a apreciar um problema delicado, o da distinção necessária entre *experiência direta* e *experiência reflexa* nos domínios da criatividade artística. Nem sempre a realização de uma obra reflete um contato direto com o mundo das coisas, ou a vivência do artista com as suas imagens e sonhos, como os referidos por Goethe a propósito da lenta e graciosa elaboração de suas *Baladas*, ou, então, com os esboços que se ocultam e se agitam na obscuridade do inconsciente. Há criações artísticas reflexas, como há experiências artísticas reflexas. O artista, como todo ser humano, situa-se num mundo que é essencialmente binado, por ser a co-implicação de um "mundo objetivo de relações", que representa o produto do "trabalho histórico" da espécie humana, e de um "mundo de experiência pessoal" intransferível. O verdadeiro artista, quanto mais se inspira no primeiro, pelo estudo das realizações artísticas do passado, mais força adquire para revelar-se no segundo, sem perda de sua singularidade pessoal e existencial. Goethe, por exemplo, após a sua longa experiência estética na Itália, não se tornou menos alemão, nem menos universal.

Dada, porém, essa mundivência binada, enquanto artistas existem que logram fundir no cadinho de sua fantasia criadora as duas forças polares da cultura, outros há que se encerram, vaidosa ou timidamente, no casulo de sua experiência pessoal; outros ainda preferem eclipsar-se como subjetividade inovadora para se subordinarem aos modelos da experiência alheia. O curioso é que, como a História da Arte nos revela, autênticas obras de

arte podem germinar em todos esses campos, como neles sossobra a grande maioria. Havendo criatividade, podem emergir expressões artísticas válidas em contato primitivo e ingênuo com o real (e é o caso dos "primitivos") como surgir expressões de inegável significação estética, apesar de nascerem de cerebrinos e rebuscados propósitos de esgarçamento do real, levando às últimas conseqüências as influências recebidas.

Há épocas nas quais se nota relevante acréscimo do recurso ao que denomino "experiência reflexa", mesmo após ter sido firmada, e é fato relativamente recente a autonomia da experiência estética. O fato inegável da íntima ligação inicial da arte com as inspirações de fontes religiosas contribuiu, por largo tempo, no sentido de não se perceber a autonomia do mundo criado pelo artista, embora as suas obras, desde o início, brotassem do âmago da experiência humana em resposta aos mais protéicos motivos.

Já lembrei, a propósito de N. Hartmann, que esse pensador exagera a negatividade da resistência oposta pelos bens objetivados ou, como ele diz, pelo "espírito objetivado", embaraçando a emergência de novas manifestações criadoras do espírito subjetivo, mas me parece mais razoável essa tese no âmbito da experiência artística, porquanto, quando o homem do Renascimento, por exemplo, adquiriu viva consciência do mundo estético, fê-lo de maneira subordinada, fascinado pelos cânones da cultura greco-romana. Essa tendência teve longa duração na história do Ocidente, havendo mesmo quem só atribua à nossa época o mérito de ter assegurado plena emancipação aos valores artísticos, permitindo a pura compreensão de obras reputadas antes arcaicas ou bárbaras, apenas por pertencerem a outros padrões de cultura.

Embora discutível tal asserção, é inegável que nos domínios da experiência artística – que se desdobra e se complementa através da dialética da *criação da obra* e de sua *interpretação* – pode o artista ter como

seu objeto ou ponto de partida tanto a sua própria experiência, no direto calor das estruturas originais, quanto o mundo do artisticamente já construído ou pré-formado. Talvez se possa dizer que, em virtude de uma força natural de inércia, certas formas e estruturas esteticamente inovadoras, uma vez instauradas, passam a sugerir reproduções ou adaptações convencionais que estão para a experiência originária como o eco para uma voz cheia de sentido.

É claro que não me refiro, propriamente, à atividade crítica do hermeneuta posto diante de um texto ou de uma obra de arte, quando, graças à sua sensibilidade interpretativa, ele não só capta os valores imanentes à obra interpretada, fiel à sua lógica interna, mas, através deles, afirma a validade de seu próprio poder criador, matéria que Gadamer ou Lukács tão bem souberam examinar[289]. Quando falo em experiência artística fundada nas clareiras abertas pelos que atuaram efetivamente como desbravadores de novas formas simbólicas, o que pretendo ressaltar é que uma Teoria de Experiência Estética não pode ficar circunscrita aos tipos de criatividade original, na vivência direta do humus natural e humano, devendo abranger também as formas imitativas ou de inspiração reflexa, cujo alcance estético não pode ser *a priori* objeto de desdenhosa repulsa.

A essa luz, o "academicismo", isto é, a adequação encantada a certos esquemas paradigmáticos, longe de ser a nota distintiva de algumas épocas históricas, representa um ritmo constante na experiência artística, favorecendo a reprodução do já consagrado. O alternar-se de forças de inovação e de conservação,

289. Gadamer, *Verità e Metodo*, cit., p. 329 e segs. Em obra juvenil, de 1910, escrevia Lukács que "o crítico é quem prova a experiência mais intensa perante o conteúdo da alma que as formas, indireta ou inconscientemente, escondem em si mesmas. A forma é a sua grande experiência; é, como uma realidade imediata, o que há de figurativo e de verdadeiramente essencial em seus escritos" (*L'Anima e le Forme*, trad. de Sergio Bologna, 1963, p. 29).

de movimento e estabilidade, que parece inerente à vida do espírito, reflete-se nas obras artísticas de maneira pronunciada, gerando critérios esclerosados sobre a beleza, bem como, em campo oposto, a pretensão de uma criatividade livre de qualquer referibilidade ao valor do belo, pelo culto do informe como informe.

A questão não reside, pois, no alegado superamento da *beleza* como valor fundante da arte, mas antes em situar a problemática do belo na concretitude da experiência histórica, pois, em virtude mesmo das díades correlatas *valor-tempo* e *valor-experiência*, seria absurdo desconhecer que cada época tem uma diversa compreensão estética, que pode mesmo chegar a formas paradoxais de contestação do belo, com olvido de que o valor de uma obra artística não se confunde com a presumida beleza em si do que foi assumido como conteúdo da inspiração criadora, mas se concretiza na força expressiva de uma unidade indecomponível de sentido que absorve em sua linguagem própria, atualizando-as, as motivações do ato criador.

Se lembro tais fatos é para demonstrar quão complexa e multiforme é a experiência artística, cujos caminhos e veredas não comportam catalogações formais e exigem antes, para a elucidação de sua origem e desenvolvimento, as pesquisas conjugadas de todos os cultores das ciências humanas e já agora de outros domínios do saber como o da cibernética. Nada mais anacrônico do que a figura de um cultor de Estética a remoer problemas formais, com os olhos cerrados para o palpitar da experiência humana. É tão superada como a de certos "estetas" que ainda pululam por aí, repetindo sediços estereótipos sobre a subordinação da experiência artística do Ocidente às estruturas da produção econômica capitalista, à espera da "verdadeira arte" que surgirá quando superadas as asperezas das lutas de classe...

Voltando, porém, ao assunto que vínhamos apreciando, parece-me temerário condenar-se de antemão

toda e qualquer experiência artística reflexa. Contra tal conclusão apressada temos, repito, o exemplo típico do Renascimento, quando, no dizer de Francisco De Santis, os eruditos realizavam verdadeira *pesquisa arqueológica*, descobrindo e analisando textos da cultura greco-romana, como se estivessem fazendo escavações em Herculano ou Pompei. Essa penetração *arqueológica* no mundo das idéias, tão significativas no pensamento de Michel Foucault, esclarece, inegavelmente, problemas de grande relevância em todos os campos da experiência cultural[290].

No caso dos humanistas e renascentistas, bastaria lembrar que foi, à luz de uma interpretação sobre o papel da música no teatro grego, que surgiu em Florença, graças ao grupo chamado "Camerata", uma nova forma de arte, na realidade distinta do modelo invocado, o "melodrama", o drama musical, influenciado também pela renovada música religiosa no estilo do genial Palestrina[291].

III

Essa interpenetração de formas temporais nos domínios estéticos às vezes apresenta aspectos surpreendentes. Quando, em 1975, visitei uma exposição de pintura impressionista em Paris, "impressionou-me" também a revelação, graças a especiais técnicas de radiografia das telas, que alguns dos maiores artistas primeiro pintavam à maneira de Tiziano e, depois, sobre a imagem clássica acrescentavam, num imprevisível desfazi-

290. Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, cit. Entre nós por exemplo, Ariano Suassuna demonstrou a origem de nossa música popular no páteo das igrejas, com o barroco da música religiosa, trazido da Europa, alterado pelos ritmos do batuque afro-indígena.

291. Cf. a "Introdução" de Carlo Bernardi à obra de Pietro Metastasio, *Melodrammi*, Turim, 1920, p. VII e segs.

mento integrativo, os novos valores estéticos, como que unificando nas camadas das tintas a força dos tempos vividos.

Como se vê, são inumeráveis ou insondáveis os caminhos da experiência artística, podendo ocorrer que, no fluir da objetivação criadora, em função dos utensílios e instrumentos técnicos disponíveis, ou devido à intercorrência de novas motivações interiores, a imagem originariamente esboçada como raiz da ação venha a converter-se em outra, improvisando-se novas técnicas artesanais, da mesma forma como o cientista da natureza muitas vezes supera as vias metódicas programadas para fundir novos processos cognoscitivos no cadinho da experiência viva. Tais coincidências no plano operacional demonstram que a criatividade artística não se distingue radicalmente, como ainda se pensa sob o influxo de supostos poderes mágicos, da criatividade científico-positiva ou filosófica: as diferenças são de sentido, não de dialética experiencial, confirmando, também desse prisma, a possibilidade de uma Teoria Geral da Experiência. A correlação experiencial, em razão da qual a cada tipo de experiência corresponde um tipo diverso de tempo, revela que não são apenas as vias intelectivas que constituem *formas de cognição*. Consoante já salientado no capítulo anterior, a natureza, que as ciências físico-matemáticas nos apresentam, equivale a um sistema de símbolos, leis e estruturas abstratas, onde os ritmos musicais se transformam em valores numéricos, e as cores se convertem em vibrações de luz. A arte dá-nos a outra face da natureza, o mundo concreto das "absolutas unidades perceptivas" que as leis não explicam, nem o raciocínio codifica. Por falar nisso, como as ciências de hoje tomam de empréstimo modelos jurídicos, para convertê-los em códigos genéticos ou lingüísticos!

O mundo da arte, embora sendo um mundo *a se*, com sua linguagem especial, possui a sua lógica, e, por conseguinte, sua ordem própria, mas é insuscetível de subor-

dinar-se à sistematicidade preceptiva de um código; seus modelos são dinâmicos e abertos, e estão para as coisas como a pintura para os modelos vivos: falam antes a linguagem analógica ou metafórica do que a da configuração prescritiva. Nem há regras para o ato criador do artista, pois há os que escrevem com cores, e os que esculpem com palavras, sendo possível perceber em muitas obras de arte, e são talvez as de mais poderosa contemporaneidade, a interpenetração das formas expressivas como se interpenetram as formas temporais.

O fenômeno do "retorno ao passado", já eloqüente de per si, alerta-nos sobre um assunto a que já fiz referência ao tratar dos problemas da história e da cultura. Refiro-me à idéia de *contemporaneidade*, que, no âmbito da experiência artística, assume aspectos distintos, como facilmente transparece ao reconhecermos que não envelhece a Vênus de Milo, como não envelhece o *Timeu* de Platão. A presencialidade atual de uma forma artística nada tem a ver com o peso dos anos transcorridos, assim como o teorema de Pitágoras vale ontem como hoje, em sua plena idealidade. Mas um teorema é um modo de ser do pensamento na sua objetiva e imanente conseqüencialidade; a obra de arte, *criada* um dia – e não apenas *descoberta* um dia – tem a contemporaneidade que levou Platão a dar seu profundo enunciado sobre a beleza: "belo é o que não envelhece".

Sendo a experiência artística uma dimensão da experiência em geral, tanto a criatividade como as obras de arte se situam em função de certa escala de valores vigentes, no quadro do que denominei "horizonte histórico", o que explica que a atualidade ou peculiaridade de uma obra possui sempre uma *tonalidade histórica*, cada época valorando, segundo suas perspectivas, as criações do passado. Bastariam as variações do significado estético atribuído ao grupo do *Laocoonte*, do Renascimento aos dias atuais, para termos exemplo eloqüente da correlação contemporaneidade/historicidade nos domínios da História da Arte.

IV

A observação de que a experiência artística, tanto como a estética, não foge às diversas compreensões do *tempo*, bem como às mutações operadas nos ciclos culturais é da máxima importância para a compreensão de dois fatos de natureza distinta.

O primeiro diz respeito à *coexistência positiva* de múltiplas tendências estéticas, no mundo atual, todas com sentido de *contemporaneidade*, e não como simples persistência de tendências já vazias de significado.

De certo modo, podemos dizer que assistimos à morte das Filosofias dominantes e, com elas, de *escolas estéticas*, que, até há bem pouco tempo, ocupavam soberanamente todo o horizonte da cultura, chegando a impor esquemas e critérios artificiais de "bom gosto", numa pressão psicológica comparável à das ideologias de tipo holístico.

Num mundo cada vez mais pluricêntrico, quando nem mesmo as duas superpotências lograram impor os seus padrões ideológicos, assistimos à coexistência pacífica de sistemas filosóficos conflitantes, sem ser possível dizer qual deles é a forma por excelência da Filosofia de nossa época. Numa celeridade impressionante, que não raro obedece aos caprichos da moda, sucedem-se as doutrinas, travando-se entre si acirradas batalhas verbais que depois se dissipam, deixando a herança de algumas idéias destinadas a durar. A pluralidade como correlato da liberdade, e a liberdade como participação parecem ser as diretrizes de uma civilização que converteu o diálogo em *categoria metafísica*, na substância mesma do existir e do filosofar.

Ante um quadro poliédrico e aberto como esse, as teorias estéticas surgem e valem como "problemas", cada qual dotada de linguagem própria, mas todas, em última análise, partícipes de um mundo de símbolos que, em virtude de liames sutis e imperceptíveis, tendem a se

referir a um mesmo horizonte comum de intencionalidades objetivadas.

Mas se a pluralidade é um bem, acha-se constantemente ameaçada pelos artifícios e artimanhas que deturpam o senso estético, sobretudo graças à utilização perniciosa dos poderosos meios de comunicação propiciados pela tecnologia triunfante. Uma das tragédias de nosso tempo é o aparecimento de expressões da mais gritante *anticultura*, valendo-se os fabricantes de "artefatos artísticos" que satisfazem a ingênuas inclinações populares, favorecendo, maliciosamente, a disseminação de uma "pseudocultura de massa". Graças a tais artifícios, passam por geniais descobertas artísticas simples aberrações, numa degradação alienante[292].

Uma situação dessa ordem exige que a experiência estética espontânea ou intuitiva se torne cada vez mais reflexiva, através de *educação* adequada à hermenêutica das novas unidades orgânicas instauradas pela criatividade artística. O processo de educação para a arte (e não da arte pela arte) deve orientar-se, pois, no sentido da conversão progressiva da ingênua experiência estética comum, toda de admiração feita, em verdadeira *experiência crítica*, não só para termos condições de "valorar" as obras de arte, mas para assegurarmos, através do diálogo hermenêutico, a *seletividade* que é a mola propulsora das valorações e objetivações que na cultura devem perdurar. Ora, numa sociedade de pluralismo e liberdade, não são cânones pré-moldados que podem dirigir o processo histórico, mas sucessivas filtragens críticas, segundo os quatro graus já discriminados em vários tópicos desta obra: da *temporalidade* filtra-se a *historicidade*; desta se decanta a *cultura* como complexo de bens duráveis, e, à luz destes, se compõe o

292. Para a análise desse tema. cf. Étienne Gilson, *La Societé de Masse et sa Culture*, Paris, 1967, e José Guilherme Melquior, *Formalismo e Tradição Moderna* (O problema da arte na crise de cultura), Rio de Janeiro, 1974.

quadro de valores que, por longa tradição, se denomina *cultura animi*, cultura do espírito. Entre a *cultura*, no seu sentido antropológico-social, e a *cultura*, como autoconsciência espiritual de uma comunidade, a diferença é, pois, apenas de grau, o que demonstra que, se pode haver, como há, arte espontânea, brotada como flor silvestre do mundo da vida corrente, a grande obra de arte é aquela que amadurece no calor dos valores histórico-culturais, compreendendo o presente como interseção do passado, que conscientemente se recebe, e do futuro que corajosamente se constrói.

Da experiência religiosa

V

Resta sempre algo de inexplicável, por conseguinte, em qualquer forma de ato criador, o que explica o recurso a poderes transcendentes por quantos não se conformam com a finitude das hermenêuticas positivas, pondo-se a exigência de indagações de ordem metafísica, cuja natureza espero analisar em trabalho específico, por sua vinculação lógica com a Teoria do Ser[293].

Deixando para outra oportunidade o estudo de uma suposta "experiência metafísica", o que me parece também elucidativo do novo conceito de experiência é a análise da experiência religiosa.

Poder-se-ia considerar paradoxal o estudo da experiência religiosa, desde o momento em que ela parece caracterizada pela transcendência dos limites espaço-temporais em que se desenrolam quaisquer de suas modalidades.

Em minha *Filosofia do Direito*, ao tratar da "fenomenologia da ação e da conduta", discrimino algu-

293. Cf. *Verdade e Conjetura*, cit.

mas formas mais típicas de comportamento social, mostrando que, em todas elas, há sempre um *ato* que visa a realizar um *valor*, dessa relação tensional resultando o enunciado de uma *regra* (moral, costumeira, jurídica, política ou religiosa) ou, então, de uma *forma* ou *lei*, como se dá nos domínios das experiências artísticas ou científico-positiva[294].

Não vou, porém, apreciar, aqui, a experiência religiosa sob o seu aspecto *institucional*, isto é, como um comportamento social sujeito a deveres transcendentes aceitos ou reconhecidos por indivíduos ou coletividades. Interessa-me antes a experiência religiosa como tentativa ou forma de comunicação do ser humano com o divino. Essa experiência pode ser focalizada sob vários ângulos, desde a superficial e fria descrição externa dos ritos e dos cultos, até o propósito de compreender, em sua íntima vivência, a paradoxal participação com o sobrenatural que se reconhece inacessível, e, no entanto, misteriosamente presente.

A experiência religiosa é de tal ordem que, não raro, são os artistas, os literatos, e sobretudo os poetas, mais do que os filósofos, psicólogos ou sociólogos, que nos permitem compreender melhor a sua peculiar natureza, marcada pela contradição de estar o crente *com* um Outro que absolutamente o transcende. Talvez seja aparente essa contradição, porque a experiência religiosa se caracteriza por ser ato intencional de livre renúncia de si em razão de um Valor, perante o qual renunciar-se a si mesmo significa aperfeiçoamento, sem que esse fim seja visado: nela há um *dar-se* espontâneo como condição de compreender; um *subordinar-se* como razão de conquista estimativa, o que revela inegável analogia com as formas mais altas da experiência erótica. Na conduta amorosa, todavia, a dedicação é entre o agente e o objeto da ação (o ente amado) em um ato de integração subjetiva, de posse integral co-participante, de "dedicação e senhorio". Já na experiência religiosa, o que prevalece é o reconhecimento, por vias outras que não as puramente racionais, de um dar sem contrapartida.

294. Cf. *Filosofia do Direito*, 18ª ed., cit., título VIII, p. 377 e segs.

A experiência religiosa alberga em suma, o sentido de uma *procura* cuja valia está na tensão mesma da espera e da esperança. A verdade desse experimento reside no sentido intencional da identidade da "oferta de si", e independe do valor do deus que se adora. Ela possui o seu próprio sentido, o que implica possuir sua própria linguagem. Quando uma religião muda de linguagem, é sinal que algo de profundo se alterou no íntimo de sua compreensão do sagrado.

Por outro lado, distingue-se a experiência religiosa da experiência estética, porque, como já o lembrei, esta encontra em si mesma, na imanência de seu processo, o sentido de sua retribuição (*autocompensação*), enquanto a intenção do crente no ato de orar, por exemplo, não implica qualquer idéia de prazer, ainda que desinteressado. Pode a experiência religiosa exprimir a espera da bem-aventurança após a morte, mas essa esperança não contém em si uma auto-satisfação. De mais a mais, quem ora ou participa de uma cerimônia religiosa movido pelo cálculo de uma recompensa ultraterrena, a bem ver, não realiza uma autêntica experiência religiosa, reproduzindo-lhe apenas as aparências rituais.

A "teoria da experiência religiosa", como toda teoria da experiência, é fundamentalmente interdisciplinar, só podendo ser o fruto de pesquisas de psicólogos, antropólogos, sociólogos, teólogos, historiadores e filósofos, cabendo a estes, como resulta, por exemplo, dos trabalhos exemplares de Rudolf Otto[295], relacioná-la transcendentalmente com a consciência intencional, a fim de determinar o que na

295. Cf. R. Otto, *Le Sacré*, trad. francesa, 1949. No âmbito da Psicologia, com profundas implicações filosóficas, ver Carl Gustav Jung – *Psicologia e Alchimia*, trad. de Roberto Bazlen, Milão, 1950.

vivência religiosa condiciona *a priori* todas as formas possíveis de suas manifestações históricas.

Não obstante, porém, a validade dessa indagação de natureza transcendental no âmbito da Ontognoseologia, não pode esta, como tal, ir além dos limites que lhe impõe o estudo objetivo da experiência religiosa, dos diversos prismas das ciências culturais supralembradas.

Não cabe, pois, ao espistemólogo procurar penetrar nas razões últimas dessa experiência, já apontada como fonte de toda cultura, o ser finito inconformado com a sua finitude e impelido a transcender-se, de tal modo que a tarefa humana na história seria uma ignorada trajetória no sentido de valores numinosos[296]. No plano estrito da Teoria do Conhecimento, não podemos ir além da constatação de que, como salienta Ferdinand Alquié, "toda experiência religiosa parece oscilar entre a experiência da transcendência, que é a da separação de Deus e do homem, e a da imanência, que é a da sua unidade"[297].

296. Além da citada obra de Otto, ver sobretudo Leo Frobenius, *Ursprung der Kultur,* Berlim, 1898; A. Moret e G. Davy, *Des Clans aux Empires,* Paris, 1923; Henry Bamford Parker, *Gods and Men* (The Origins of Western Culture), Londres, 1959, Edgard S. Brithtman, *Religious Values,* Nova York, Cincinnati, Chicago, 3ª ed., 1930; Fritz-Joachin von Rintelen, *Von Dionysos zu Apollon,* Wiesbaden, 1958; Mircea Eliade, *Mito y Realidad,* trad. de Luis Gil, Madri, 1968. Eliade apresenta os mitos como elementos constitutivos da cultura, mas não sem a observação – não raro esquecida – de que "a verdadeira *anamnesis* historiográfica desemboca num tempo primordial, o tempo no qual os homens lançavam os alicerces de seus comportamentos culturais, apesar de crerem que estes comportamentos lhes haviam sido revelados por Seres Sobrenaturais" (p. 155). Fundamental para o estudo das correlações entre a *experiência religiosa* e a origem das civilizações é a clássica obra de Arnold J. Toynbee, *A Study of History, The Genesis of Civilisations,* Oxford, 1934-1961. *Vide* Vicente Ferreira da Silva, *Obras Completas,* vol. I, cit., e Adolpho Crippa, *Mito e Cultura,* São Paulo, 1927, p. 189 e segs.
Para uma visão global do problema, ver as duas coletâneas organizadas por Enrico Castelli. *Tempo e Eternità,* Pádua, 1959, com estudos de C. Fabro, J. Danielou, J. B. Lotz, Jankelevitch, E. Przywara e A. Silva-Tarouca. Sobre a "desmitologização" das religiões, *vide* a polêmica entre Karl Jaspers e Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity* (An inquiry into the possibility of religion without myth), 5ª ed., Nova York, 1966, entendendo Jaspers que nenhuma religião pode ser pensada sem mitos, mediante os quais nos tornamos cônscios (*aware*) de algo que não pode ser expresso em outra *linguagem* ou *cifra*: "o sobrenatural no sensível" (p. 87 e segs.).

Mas, acrescenta o mesmo autor, a imanência pura e a transcendência total não podem se apresentar senão como limites que toda religião rejeita. A imanência pura conduziria ao naturalismo e, por outro lado, se Deus fosse totalmente separado de nós, sua idéia mesma não poderia ser concebida, nem a sua ausência sentida: a presença divina só pode ser captada no seio da ausência de Deus, e, por conseguinte, em um superamento da experiência bem mais do que na experiência de um superamento[298].

VI

Poderíamos inferir dessa colocação do problema que a experiência religiosa é, paradoxalmente, "a não-experiência", quando, a bem ver, talvez pudesse ser melhor caracterizada como "a antiexperiência", ou seja, uma experiência que se recusa a exaurir-se em si mesma, uma finitude que se abre ao infinito, um *tempo* que quer se elevar à *eternidade*, um conhecimento que almeja romper as cadeias das correlações subjetivo-objetivas para identificar-se com o *Ser*, quando o homem, em suma, para empregarmos palavras sugestivas de André Malraux, entreabre mais amplamente as suas "asas noturnas".

É diante dos templos de Benares que Malraux se sente tomado pela experiência religiosa que, a seu ver, somente pode ser compreendida, enquanto vivida, de conformidade com o antigo ensinamento da civiliza-

297. F. Alquié, *L'Expérience,* cit., p. 87. onde se lembra que, segundo Henri de Lubac em *Sur les Chemins de Dieu,* p. 112, a verdadeira experiência religiosa é a experiência da identidade de duas afirmações contraditórias: "aquele que crê na transcendência não nega com isso a imanência". Essa identidade religiosa dos contraditórios faz-nos pensar no sentido religioso de toda a cosmogonia dialética hegeliana.
298. *Loc. cit.*

ção da Índia: "Não crer em nada que não tenha sido antes experienciado"[299]. Não se trata de *prouvé*, mas de *éprouvé*, isto é, vivenciado em sua íntima essência.

É sabido que, em certas religiões, como o budismo primitivo, o sobrenatural pode não coincidir com uma divindade, mas, mesmo assim, em toda experiência religiosa há o fato fundamental de uma espontânea renúncia de si, numa *procura* incessante do transcendente, o que revela quanto o problema da experiência religiosa se vincula ao da *esperança* e da *saudade*, a primeira como infinita projeção no futuro, a segunda como exigência presente do que a morte separou, pois é a idéia da morte, que gera, em última análise, a experiência religiosa[300].

Como nos adverte o espírito sutil de Agostinho, é a morte a destinação humana inevitável, e, no entanto, dela não podemos ter jamais experiência, pois "aquele angustioso e atroz padecimento que o moribundo experimenta não é a morte mesma: se ele continua tendo qualquer sensação, é que ainda está vivo; e, se ainda se acha em vida, deve-se dizer que se acha antes em um estado anterior à morte do que *in articulo mortis*. É difícil, por conseguinte, dizer-se quando se deixa de viver e se está morto; a mesma pessoa se acha, ao mesmo tempo, morrendo e vivendo na direção da morte, despedindo-se da vida"[301].

299. Cf André Malraux, *Antimémoires*, Paris, 1967, p. 291.

300. Sobre as vinculações do problema da *esperança* e da *saudade* com a experiência religiosa, ver os meus ensaios "O Homem e a Esperança", e "A Espera e a Esperança", e "Elogio da Solidão", em *Problemas de Nosso Tempo*, São Paulo, 1970. Sobre a experiência religiosa e a esperança, cf. Paul Ricoeur, "Le Concept de Liberté Religieuse", na coletânea de E. Castelli, *L'Ermeneutica della Libertà Religiosa*, Pádua, 1968, p. 222 e segs.

301. Cf. Agostinho, *De Civitate Dei*, XIII-9-12. Sobre o tema da morte e sua significação para a experiência *moral* e *jurídica*, ver o último ensaio de meu livro *O Direito como Experiência*, intitulado "Pena de Morte e Mistério", p. 277 e segs.

Parafraseando Agostinho, diria que, na experiência religiosa, há essa profunda "ambigüidade" de estar-se vivendo e morrendo ao mesmo tempo: o crente sente-se em si, na plenitude da vida, e ao mesmo tempo, sente-se "no Outro", como razão última de sua vida, através dos caminhos misteriosos da fé que rompe os fios ordinários da comunicação intersubjetiva. Donde existir em toda experiência religiosa, sob formas obscuras ou lúcidas, o sentimento de *algo revelado* como transcendência, e, assim como o tempo cessa, cessa a comunicação temporal. Consoante sugere Jaspers, o ponto máximo da comunicação é o silêncio[302].

Como a toda espécie de experiência corresponde uma forma de tempo (e ao longo deste livro tenho me referido ao tempo histórico, ao tempo jurídico, ao tempo cultural, ao tempo matemático etc.), poder-se-ia dizer que o tempo da experiência religiosa é o tempo/eternidade, compreendida esta como a infinita meta tensional do *experiri*.

Referindo-se às sociedades arcaicas, observa Mircea Eliade que nelas não prevalece o princípio da *irreversibilidade* dos acontecimentos históricos: se para nós o passado torna-se irrepetível, para o homem "primitivo", ao contrário, o que se passou *ab origine* é suscetível de repetir-se pela força dos ritos. O essencial para ele é, por conseguinte, conhecer os mitos, através dos quais pessoas e fatos são *revividos*, tornando-se *contemporâneos*.

Ora, esse sentido de *contemporaneidade*, como revivência ou *ressurreição*, pode ser estendido a toda a experiência religiosa, sendo bem distinta da que nos fala Benedetto Croce. Para este, a contemporaneidade traduz a densidade do passado convergindo e atuando sobre o presente; na experiência religiosa, ao contrário, é

302. Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, trad. de William Earle, 10ª ed., 1967, p. 106.

o superamento do tempo percorrido para retorno a um instante que se apresenta apenas como "mediação temporal" de algo a ser recebido como duração perene. Retorno circular, ou retorno linear, conforme os tipos de configuração religiosa, mas sempre o "antitempo" empírico, numa "revelação" do culto que se abre na clareira de uma paradoxal "temporalidade absoluta" insuscetível de erosão.

É claro que, quando volvemos nossa atenção a esse tipo de experiência, que nos projeta desde as formas elementares da *magia* às mais sublimes expressões da *mística* – que seria, segundo alguns, a única *experiência religiosa* autêntica, pessoal e inefável – o emprego do termo experiência chega a parecer inadmissível. Estaca-se perplexo o epistemólogo, ressoando em seu espírito a obscura percepção de que somos um arquipélago de problemas cercado pelo oceano dos mistérios, a começar pelo mistério de termos nascido aqui e agora e de termos de morrer em "nossa hora de morrer".

É, a essa altura, que emerge, com toda a sua força, a exigência da metafísica como a suprema aventura do espírito no âmbito terreno do conhecimento, não apenas para saber, mas para poder agir com sentido pleno de vida. Não creio, porém, se possa falar em "experiência metafísica" pois esta, em última análise, diz respeito à compreensão do *Ser* em si, qualquer que seja a posição que se assuma a respeito da "realidade radical" base ou pressuposto de todas as experiências[303].

Como espero demonstrar, algum dia, se para tanto me ajudar o tempo e a arte, de "experiência metafísica" só se pode falar em sentido conjetural ou problemático. Uma coisa é a experiência de quem desenvolve o "discurso metafísico"; outra, a de uma possível "experiência metafísica", tal como a tentada, por exemplo, por Heidegger, Bergson ou Lavelle.

303. Sobre a posição da Metafísica no âmbito do conhecimento conjetural, *vide* meu livro *Verdade e Conjetura*, Rio de Janeiro, 1983, e 2ª ed., Lisboa, 1996.

Pode parecer estranho que admita a possibilidade de falar-se sobre a "experiência religiosa", e não sobre a metafísica, mas, naquela, o que se considera é uma relação perante o sobrenatural, que se aceita como "revelado" no ato em que se experiencia: não há perquirição sobre o sobrenatural, mas a sua aceitação, ainda que *ad absurdum*. Já na Metafísica é impossível essa atitude acrítica, pois ela só seria experienciável se fosse possível pôr, criticamente, os problemas de Deus, do Ser, da imortalidade da alma, tomados que sejam como *transcendentes*, que, como tais, não podem ser termos de uma relação ontognoseológica.

Por tais motivos, afigura-se-me que a atitude metafísica, sob o estrito prisma ontognoseológico, é aventura mais dramática do que a da experiência religiosa, pois é a do homem tentando transcender-se na consciência de sua finitude, tendo como empenho o amor à sabedoria.

Nesse sentido, vem-me à lembrança uma lição do Alighieri, que, antecipando-se aos séculos, introduziu uma alteração, aparentemente pequena, mas densa de significado, no conceito tradicional da Filosofia. Para ele, a Filosofia não é simples "amor à sabedoria", mas "*uno amoroso uso di sapienza*". Causa-me perplexidade se não tenha enaltecido essa mudança radical, que funde a sabedoria e a prática, o saber e o empenho social, o que poderia servir de lema ao que tentei realizar neste livro: "uma amorosa experiência de sabedoria"[304].

304. Dante – *Convivio*, III, XI.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abbagnano, Nicola, 255
Acker, L. Van, 172
Adorno, Theodor, 71
Addison, 304
Agostinho, Santo, 324, 325
Alexander, Samuel, 59
Alighieri, Dante, 177, 327
Allport, G. W., 281
Alquié, F., 18, 322, 323
Althusser, Louis, 67, 159
Anderson, Harold H., 305, 306
Andrade, Almir de, 156, 167, 172, 179, 248
Anscombe, G. E. M., 230, 231
Anton, J. P., 179
Appostel, Léon, 174, 176-178
Aquino, Santo Tomás de, 48, 223
Ardigó, Roberto, 100
Aron, Raymond, 248
Aristóteles, 79, 178-182, 204, 257
Astrada, Carlos, 71, 159, 185
Avenarius, Richard, 128
Ayer, A. J., 207

B

Babolin, Albino, 179
Bachelard, Gaston, 31, 91, 104, 156, 161, 167, 184, 187, 188
Bacon, Francis, 15, 95, 217
Bagolini, Luigi, 38, 59, 155, 224, 248, 274
Barreto, Tobias, 239
Baselaar, 268
Bastiat, 40, 41
Bastide, Georges, 290
Battaglia, Fellice, 48
Benedict, Ruth, 281
Benveniste, Émile, 240
Berger, Gaston, 148
Bergson, Henri, 39, 248, 257, 259, 291, 327
Bernardi, Carlo, 314
Betti, Emílio, 74
Biemel, Walter, 57, 134
Binder, Julius, 19, 223
Boas, Franz, 281
Bochenski, I. M., 15, 177
Bohr, Niels, 156, 161-166
Boirel, 305
Bolzano, Bernhard, 86, 275, 279
Bonomi, Andrea, 68
Boole, George, 169
Boutroux, Émile, 170, 284
Braga, Gaetano Capone, 69
Bréhier, Émile, 66
Brentano, Franz, 46, 48, 50, 51, 85

Breton, Stanislas, 268
Bridgman, P. W., 161
Brightman, Edgard S., 322
Brito, Farias R., 236
Brittan, G. G., 206, 210
Broad, C. D., 59
Broglie, Louis de, 149, 156, 161, 165, 166
Brühl, Levy, 234
Brunschvicg, Léon, 50, 136, 175
Bukharin, N. I., 72
Bultmann, Rudolf, 322
Bunge, Mário, 161
Burke, 304

C

Cannabrava, Euryalo, 158, 244
Carabellese, Pantaleo, 59, 155, 224
Carnap, Rudolf, 15, 163, 232
Carvalho, Vicente de, 299, 300
Cassirer, Ernst, 29, 37, 85, 239, 241-243, 247, 252, 300
Castelli, Enrico, 39, 322, 324
Chardin, Teilhard de, 168
Chatelet, Françoise, 168
Chomski, Noan, 242, 280
Cohen, Hermann, 119
Cohen, Morris, 183
Collingwood, R. G., 294
Comte, Augusto, 136, 137, 198, 257
Copérnico, 41
Coreth, M. E., 170, 171
Cossio, Carlos, 211, 214
Crippa, Adolfo, 322
Croce, Benedetto, 25, 71, 72, 75, 80, 113, 120, 137, 150, 155, 170, 179, 189, 251, 258, 265, 307, 325
Cunha, Euclides da, 299, 300
Czerna, Renato Cirell, 111, 113, 159, 189

D

Danielou, J., 322
Darwin, C. R., 40, 168
Davy, G., 322
Del Vecchio, Giorgio, 224
Derossi, Giorgio, 244
De Santis, Francisco, 314
Descartes, René, 63, 135, 139, 236, 280
Destouches, Jean Louis, 161
Dewey, John, 60, 75-79, 81, 87, 266, 267, 293
Dilthey, Wilhelm, 14, 54, 60, 74, 207-209, 211, 212, 248, 253, 262
Dorst, Jean, 302

E

Eco, Umberto, 177, 245, 275
Einstein, Albert, 41, 162, 207
Eliade, Mircea, 322, 325
Eliot, T. S., 292
Engels, Friedrich, 69, 153, 167, 168, 177, 265
Espinosa, B., 258

F

Faber, Marvin, 124, 136, 231, 267, 274
Fabro, C., 322
Ferrater Mora, José, 86, 142, 170, 244, 245
Ferraz Filho, Tércio Sampaio, 122
Ferri, Mário Guimarães, 302
Fink, 134
Fichte, J. G., 223
Flusser, Vilem, 297
Foucault, Michel, 208, 261, 314
Fraga, Gustavo de, 58
Francesca, Piero della, 258
Franchini, Raffaello, 179, 180, 182, 189
Frank, Phillip, 156, 161, 163, 165
Fréchet, Maurice, 88, 206
Frege, Gottlob, 86, 231, 275
Freud, Sigmund, 67
Freyre, Gilberto, 248, 258, 259
Frobenius, Leo, 322

G

Gadamer, Hans Georg, 57, 58, 74, 204, 205, 232, 236, 251-253, 271, 280, 312
Galeffi, Romano, 307
Galileu, Galilei, 40, 128, 217
Gaos, José, 47, 86, 127, 253
Garaudy, Roger, 71, 148, 228
Garin, E, 271
Garulli, Enrico, 129, 139
Gentile, Giovanni, 113, 264, 265
Ghiselin, B, 305
Giannotti, Arthur, 159
Gilson, Étienne, 318
Ginsberg, Morris, 285, 286
Glockener, Herman, 289
Goethe, W., 79, 250, 310
Gonseth, F., 161
Gramsci, Antonio, 71, 72, 294
Grassi, Ernesto, 240
Gregoire, Franz 170, 171, 218
Grize, J. B., 87
Guardini, Romano, 156, 178, 179
Gurvitch, Georges, 156, 159, 161, 184-186

H

Habermas, J. 71-74, 208, 252
Hall, C. S., 281
Hallport, G. W., 246
Hanson, Norwood Russel, 206
Hartmann, Nicolai, 30, 45-49, 56, 59, 60, 85, 103, 108, 117, 122, 131, 179, 182, 200, 203, 217, 268-273, 275, 276, 279, 296, 311
Hegel, G. W. F., 25, 30, 34, 57, 78-82, 86, 101, 104, 105, 110, 112,

113, 136, 137, 140, 146, 153-156, 169-171, 182, 185, 218, 219, 223, 257, 264, 265, 270, 273, 275, 280, 285, 290, 327
Hegenberg, Leônidas, 15, 86, 88, 206, 207, 210
Heidegger, Martin, 56-59, 131, 231, 233, 235, 241, 247, 248, 257, 263, 280, 327
Heisenberg, W., 96, 162, 164, 165, 296
Heráclito, 180, 183
Herder, 271
Höffding, H., 120
Humboldt, Wilhelm von, 239
Hume, David, 38, 304
Husserl, Edmund, 28, 30, 34, 45, 49-51, 57, 58-60, 62, 65, 67, 68, 71, 85, 101, 117, 119, 121-142, 144-150, 160, 196, 204, 220, 229, 234, 263, 276-280, 298, 300
Hutcheson, Francis, 304
Huxley, Julian, 115

I

Ingarden, Roman, 131, 179, 248

J

Jacobi, Gunther, 56
Jalinowski, B., 148
Jankélévitch, Vladimir, 322
Japiassu, Hilton, 214
Jaspers, Karl, 59, 58, 102, 261, 263, 322, 325
Joncheere, A., 49
Jung, Karl Gustav, 321

K

Kainz, Friedrich, 308
Kant, Immanuel, 12, 22, 25-41, 43, 51, 52, 77-79, 81, 82, 112, 113, 119, 121, 130-133, 135, 137-140, 142, 148, 149, 174-176, 198-200, 219, 227, 239, 241, 280, 291, 305, 309
Kern, Iso, 139
Khaldun, IBN, 271
Khoury, Angelina Bierrenbach, 271
Khoury, José, 271
Kneller, George F., 306
Koffka, Kurt, 212
Köhler, Wolfgang, 19, 20, 212
Kolman, 178
Külpe, Oswald, 30, 59

L

Labriola, Antonio, 71
Lacan, Jacques, 68
Ladrière, J., 241
Lambert, Karol, 206, 210
Landé, A., 163
Landgrebe, Ludwig, 127, 146

Lask, Emil, 122
Lauer, Quentin, 132, 134-136, 138, 139
Lavelle, Louis, 156, 248, 289, 327
Lefebvre, Henri, 177, 219
Leibniz, G. W., 82, 223
Lenin, 69, 177
Lepargneur, Hubert, 67, 68, 240
Le Roy, Édouard, 300
Le Senne, René, 156
Lésniewski, Stalislaw, 86
Levy-Strauss, Claude, 67, 68, 234, 259
Levy-Valensi, E. A., 224
Lima, Alceu Amoroso, 250
Lindecey, G., 281
Linoviev, 178
Linton, Ralph, 281
Lotz, J. B., 322
Lovejoy, Arthur Oncken, 55, 60
Lubac, Henri de, 323
Lugarini, Leo, 38
Lukács, György, 71, 160, 167, 294, 312

M

Macedo, Ubiratan de, 207
Machado Neto, A. L., 211
Machiavelli, Nicola, 192
Maiz Vallenilla, Ernesto, 58, 130, 133
Malinowski, B., 256
Malraux, André, 323, 324
Mandelbrot, B., 49
Mannhein, Karl, 275
Marc, André, 48, 156, 157, 172, 173
Maritain, Jacques, 172
Marx, Karl, 67, 69, 70, 72, 137, 153, 156, 168, 171, 182, 185, 257, 264, 265, 280, 285
Mateucci, Nicola, 72
Mazzini, Giuseppe, 72
Meliujin, S., 168
Melquior, José Guilherme, 318
Mendes, Cândido, 11
Menezes, Djacir, 159, 186
Merleau-Ponty, Maurice, 36, 68, 71, 131, 144, 149, 155, 192, 204, 234, 236, 248, 263
Merton, Robert K., 68, 275
Messer, August Wilhelm, 59
Metastasio, Pietro, 314
Meyerson, E., 170
Michelangelo, B., 275
Mill, Stuart, 15, 204
Mitroff, Ian I., 207
Moerbeke, Guilherme de, 182
Moles, Abrahan, 305
Mondolfo, Rodolfo, 69, 71, 228, 251, 287
Monod, Jacques, 64, 96, 97, 168, 169, 176, 198, 227, 295
Moore, G. E., 59, 170
Moret, A., 322
Morgenbesser, Sidney, 206
Moschetti, Andrea Mario, 48
Mota, Octanny, 15, 86, 206, 207, 210

Muller, Maurice, 212
Mure, G., 170, 179
Mure, R., 179

N

Nagel, Ernest, 207
Natorp, Paul, 139
Neurath, 14
Newton, 40, 42
Niel, Henri, 218
Nietzsche, F., 280
Noel, G., 170
Noiré, Ludwig, 239

O

Oken, Lorenz, 79
Olbrechts-Tyteca, L., 158
Ortega y Gasset, José, 221, 235, 262, 263
Osborne, Harold, 305
Otto, Rudolf, 321, 322

P

Paci, Enzo, 71, 124, 127, 128, 146
Paim, Antonio, 226
Palestrina, 288
Parker, Henry Banford, 322
Parsons, T., 68
Pascal, Blaise, 105
Pasini, Dino, 137
Pavlov, Ivan P., 16
Peirce, Charles S., 74, 208, 233
Perelman, Ch., 158
Perry, Ralph Barton, 59
Pessoa, Fernando, 140
Piaget, Jean, 49, 88, 161, 174, 190, 191, 203
Picasso, Pablo, 288, 306
Piñera, Humberto Llera, 58
Pinto, A. Vieira, 159
Piovani, P., 221
Pitágoras, 316
Plank, Max, 162
Platão, 86, 180, 254, 275, 316
Ploucquet, Gofredo, 82
Poincaré, Henri, 41, 203, 300
Ponseth, F., 148
Popper, Karl, 18, 41, 59, 60, 72, 86, 205, 206, 212, 275-277
Portinari, Candido, 258
Prado Jr., Caio, 159
Proust, Marcel, 259
Przywara, E., 322
Ptolomeu, 41
Pucelle, J., 248
Pucciarelli, Eugenio, 39, 248

Q

Quine, Willard van Orman, 15, 86, 206

R

Radbruch, Gustav, 213
Rafael, 307
Randall, J. H., 248
Reale, Miguel, 63, 73, 208, 234, 296
Recaséns Siches, L., 158
Reichenbach, Heins, 161, 163, 164, 297
Ricardo, David, 70
Rickert, Wilhelm, 22, 120, 150, 213, 255

Ricoeur, Paul, 74, 136, 137, 225, 324
Rintelen, Fritz-Joachin von, 322
Robberechts, Ludovic, 123
Rodrigues, José Honório, 255
Romanell, Patrick, 293
Russel, Bertrand, 59

S

Santayana, George, 59
Santos, José Henrique, 129
Sapir, Edward, 239, 242, 243
Sartre, Jean Paul, 56, 71, 131, 167
Saussure, Ferdinand, 68, 239, 240
Savigny, F. K., 272
Schaff, Adam, 178, 228
Scheler, Max, 30, 39, 47, 59, 65, 94, 103, 108, 130, 131, 149, 200, 202, 217, 220, 225, 232, 270, 271
Schelling, 47, 79
Schneider, Hermann, 248
Schuppe, Wilhelm, 47
Schwarz, Richard, 16
Sciacca, Michelle Federico, 156, 173, 248
Serravezza, Antonio, 308
Shaftesbury, A.A.C., 305
Silva, Vicente Ferreira da, 88, 104, 109, 156, 202, 225, 289, 322
Simmel, Georg, 248
Simpson, Thomas Moro, 242
Skinner, B. F., 15, 16
Smith, Adam, 38
Spencer, Herbert, 285
Spirito, Ugo, 250, 263
Spranger, Eduard, 212
Stark, 202, 232
Stefanini, Luigi, 307
Stein, Ernildo, 58
Suassuna, Ariano, 314

T

Tarouca, Amadeu da Silva, 48, 87, 156, 322
Tarski, Alfred, 19
Taylor, Calvin W., 306
Tiziano, 314
Torres, João C. de Oliveira, 268
Toynbee, Arnold J., 322
Trân-Duc-Tháo, 160
Trigeand, Jean-Marc, 11
Tymieniecka, Ana Teresa, 149

U

Ullmo, Jean, 203

V

Vaihinger, Hans, 203, 300
Vico, G. B., 38, 187, 217, 271, 286
Vieweg, Jr., 158
Vilanova, Lourival, 86
Villalobos, João Eduardo R., 174

Y

Yebra, V. Garcia, 182

W

Waelhens, de Alphonse, 57, 58
Wahl, Jean, 129
Weber, Max, 70, 211
Weil, Eric, 136
Weisskopf, 176
Wells, G. P., 115
Wells, H.G., 115
Whitehead, 56, 295
Wild, John, 127
Windelband, Wilhelm, 22, 38, 120, 150, 213, 255
Wittgenstein, Ludwig, 15, 230, 231, 244

Z

Zecchi, Stefano, 277, 298
Zingales, Mario, 284, 305
Zubiri, 297

PRINCIPAIS OBRAS DO AUTOR

Obras Filosóficas

Atualidades de um mundo antigo, 1936, José Olympio, 2ª ed., 1983, UnB; *A doutrina de Kant no Brasil*, 1949, USP; *Filosofia em São Paulo*, 1962, Grijalbo; *Horizontes do Direito e da História*, 1956, 2ª ed., 1977, Saraiva; *Introdução e Notas aos Cadernos de Filosofia de Diogo Antonio Feijó*, 1967, Grijalbo; *Experiência e Cultura*, 1977, Grijalbo; *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito*, 1978, Saraiva; *O Homem e seus Horizontes*, 1980, 1ª ed., Convívio, 2ª ed., 1997, Topbooks; *A Filosofia na Obra de Machado de Assis*, 1982, Pioneira; *Verdade e Conjetura*, 1983, Nova Fronteira, 2ª, 1996, Fundação Lusíada, Lisboa; *Introdução à Filosofia*, 1988, 3ª ed., 1994, Saraiva; *O Belo e Outros Valores*, 1989, ABL; *Estudos de Filosofia Brasileira*, 1994, Inst. de Fil. Luso-Brasileira, Lisboa; *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, 1996, Saraiva.

Obras de Filosofia do Direito

Fundamentos do Direito, 1940, edição do autor, 3ª ed., 1998, Revista dos Tribunais; *Filosofia do Direito*, 1953, 18ª ed., 1998, Saraiva; *Teoria Tridimensional do Direito*, 1968, 5ª ed., 1994, Saraiva; *O Direito como Experiência*, 1968, 2ª ed., 1992, Saraiva; *Lições Preliminares de Direito*, 1973, Bujawski, 4ª–24ª ed., 1997, Saraiva, uma ed., portuguesa, Almedina, 1982; *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito*, 1978, Saraiva; *Direito Natural/Direito Positi-*

vo, 1984, Saraiva; *Nova Fase do Direito Moderno*, 1990, Saraiva; *Fontes e Modelos do Direito*, 1994, Saraiva.

Obras de Política e Teoria do Estado

O Estado Moderno, 1933, 3ª ed., José Olympio, 4ª ed., UnB; *Formação da Política Burguesa*, 1935, José Olympio, 2ª ed., 1983, UnB; *O Capitalismo Internacional*, 1935, José Olympio, 2ª ed., 1983, UnB; *Teoria do Direito e do Estado*, 1940, Martins, 4ª ed., 1984, Saraiva; *Parlamentarismo Brasileiro*, 1ª e 2ª ed., 1962, Saraiva; *Pluralismo e Liberdade*, 1963, Saraiva, 2ª ed., 1998, Expressão e Cultura; *Imperativos da Revolução de Março*, 1965, Martins; *Da Revolução à Democracia*, 1969, Convívio, 2ª ed., 1977, Martins; *Política de Ontem e de Hoje*, 1978, Saraiva; *Liberdade e Democracia*, 1987, Saraiva; *O Estado Democrático de Direito e o Conflito das Ideologias*, 1998, Saraiva.

Obras de Direito Positivo

Nos Quadrantes do Direito Positivo, 1960, Michelamy; *Revogação e Anulamento do Ato Administrativo*, 1968, 2ª ed., 1980, Forense; *Direito Administrativo*, 1969, Forense; *Cem Anos de Ciência do Direito no Brasil*, 1993, Saraiva; *Questões de Direito*, 1981, Sugestões Literárias; *Teoria e Prática do Direito*, 1984, Saraiva; *Por uma Constituição Brasileira*, 1985, Rev. dos Tribunais; *O Projeto de Código Civil*, 1986, Saraiva; *Aplicações da Constituição de 1988*, 1990, Forense; *Temas de Direito Positivo*, 1992, Rev. dos Tribunais; *Questões de Direito Público*, 1997, Saraiva; *Questões de Direito Privado*, 1997, Saraiva.

Obras Literárias

Poemas do Amor e do Tempo, 1965, Saraiva; *Poemas da Noite*, 1980, Ed. Soma; *Figuras da Inteligência Brasileira*, 1984, 1ª ed., Tempo Brasileiro, 2ª ed., 1997, Siciliano; *Sonetos da Verdade*, 1984, Nova Fronteira; *Vida Oculta*, 1990, Massao Ohno; *Face Oculta de Euclides da Cunha*, 1993, Topbooks; *Das Letras à Filosofia*, 1998, ed. da Academia Brasileira de Letras.

Obras Diversas

Atualidades Brasileiras, 1937, José Olympio, 2ª ed., 1983, UnB; *Problemas de Nosso Tempo*, 1969, Grijalbo; *Reforma Universitária*, 1985, Convívio; *Miguel Reale na UnB*, Univ. de Brasília, 1981; *Memórias*, vol. I, 1986, 2ª ed., 1987, vol. II, 1987, Saraiva; De *Tancredo a Collor*, 1992, Siciliano; *De Olhos no Brasil e no Mundo*, 1997, Expressão e Cultura.

Principais Obras Traduzidas

Filosofia del Diritto, trad. Luigi Bagolini e G. Ricci, 1956, Turim, Giappichelli; *Il Diritto come Esperienza*, com ensaio introd. de Domenico Coccopalmerio, 1973, Milão, Giuffrè; *Teoría Tridimensional del Derecho*, trad. J.A. Sardina-Paramo, 1973, Santiago de Compostela, Imprenta Paredes; 2ª ed., Universidad de Chile, Valparaiso (na coletânea "Juristas Perenes"; 3ª ed., rev. trad. de Angeles Mateos, Editorial Tecnos, Madri, 1997); *Fundamentos del Derecho*, trad. Julio O. Chiappini, 1976, Buenos Aires, Depalma; *Introducción al Derecho*, trad. Brufau Prats, 1976, 10ª ed., 1991, Madri, Ed. Pirámide; *Filosofía del Derecho*, trad. Miguel Angel Herreros, 1979, Madri, Ed. Pirámide; *Expérience et Culture*, trad. Giovanni Dell'Anna, 1990, Bordeaux, Éditions Biere.